

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**ROMANO SCROCCARO ZATTONI**

**GENEALOGIA COMO CRÍTICA EM NIETZSCHE**

**CURITIBA**

**2017**

**ROMANO SCROCCARO ZATTONI**

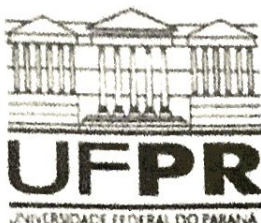
**GENEALOGIA COMO CRÍTICA EM NIETZSCHE**

Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná como requisito à obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal

**CURITIBA**

**2017**



Universidade Federal do Paraná  
Setor de Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA

### ATA DA SESSÃO DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Defesa nº 166-2000/2017

Ata da Sessão Pública de Exame de Dissertação para  
Obtenção do Grau de MESTRE em FILOSOFIA, área de  
concentração: FILOSOFIA.

Ao vigésimo dia do mês de fevereiro do ano de dois mil e dezessete, às nove horas, nas dependências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Setor de Ciências Humanas, da Universidade Federal do Paraná, reuniu-se a banca examinadora aprovada pelo Colegiado do Programa, composta pelos Professores Doutores: Jorge Luiz Viesenteiner (UFES), André de Macedo Duarte (UFPR), sob a orientação do Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal, com a finalidade de julgar a dissertação do candidato Romano Scroccaro Zattoni, intitulada: "**Genealogia como crítica em Nietzsche**", para obtenção do grau de mestre em Filosofia. O desenvolvimento dos trabalhos seguiu o roteiro de sessão de defesa estabelecido pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, com abertura, condução e encerramento da sessão solene de defesa realizada pelo Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal. Após haver analisado o referido trabalho e arguido o candidato, os membros da banca examinadora deliberaram pela "Aprovação" do mesmo, Habilitando-o ao título de mestre \* na área de concentração: FILOSOFIA, desde que apresente a versão definitiva da dissertação, no prazo de sessenta (60) dias. A obtenção do título de Mestre está condicionada à implementação das correções sugeridas pelos membros da banca examinadora e ao cumprimento na íntegra das exigências estabelecidas na Res.65/09-CEPE- Art.67, e Regimento Interno do Programa. E, para constar, eu Aurea Junglos, Secretária Administrativa do Programa, lavrei a presente ata que vai assinada por mim e pelos membros da banca.

\* HABILITANDO-O ao título de Mestre em FILOSOFIA.

Abaixo, os comentários consubstanciando os pareceres da banca.

COMENTÁRIOS: \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

Curitiba, 20 de fevereiro de 2017.



Aurea Junglos  
Secretaria Administrativa PGFILOS/UFPR

Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal  
Orientador e Presidente da banca examinadora  
UFPR

Prof. Dr. Jorge Luiz Viesenteiner  
Primeiro examinador  
UFES

Prof. Dr. André de Macedo Duarte  
Segundo examinador  
UFPR

*À todo aquele que passar por aqui e puder levar algo para casa*

## **AGRADECIMENTOS**

Ao professor Antonio Edmilson Paschoal pela acolhida, pela atenciosa orientação e pela prolífica interlocução ao longo dos dois anos de pesquisa.

Ao professor Jorge Luiz Viesenteiner, grande interlocutor, a quem sou eternamente grato por ter me apresentado a filosofia de Nietzsche.

Ao professor André de Macedo Duarte, membro da banca, pelas contribuições durante a qualificação e a defesa. Agradeço também a todos os professores e técnicos do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR.

Ao Grupo de Pesquisa Nietzsche da UFPR, pela parceria e amizade de seus membros e pela rica interlocução ao longo da pesquisa.

Aos membros do Um - Espaço de Psicanálise e ao João Paulo, pelas riquíssimas conversas cujas reverberações se fazem presentes neste trabalho.

À Luiza, por fazer parte desta trajetória ao meu lado e pela paciência nos momentos de minha ausência. Ao Maurício, à Márcia, à Julia e ao Daniel, pelo apoio nos momentos finais.

Aos meus pais, Maribel e Armando, pelo eterno incentivo à tornar-me quem eu sou. À meus irmãos Pedro e Francisco.

Aos piás da piazada, aos Mugrileiros, ao Guilherme e ao Gustavo, ao pessoal do café e a todos os demais amigo(a)s pelas conversas, pelas jogatinas, pelo humor, pelos momentos que puderam levar à jovialidade que há para além da seriedade desta trajetória.

À CAPES pela concessão da bolsa.

*É preciso sair de casa para que a carta chegue*

Clarice Lispector

## RESUMO

O objetivo desta dissertação é analisar o estatuto filosófico da genealogia da moral de Nietzsche, em específico em seu registro crítico. Trata-se da pergunta pelos elementos semânticos e formais que constituem esse empreendimento filosófico em sua singularidade, e que lhe permitem desestabilizar hierarquias de morais vigentes e instituir a tarefa de criação de novos valores. A pesquisa está dividida em duas partes, cada uma com três capítulos: Na primeira parte são analisadas as formas de crítica à moral na filosofia de Nietzsche em três textos denominados “pré-genealógicos”, diga-se, *Humano, demasiado Humano I*, *Aurora* e *Para Além de Bem e Mal*, a fim de estabelecer um pano de fundo teórico que serve tanto como fundamentação como contraste para o modo como são abordadas posteriormente as especificidades da crítica genealógica. Na segunda parte do trabalho é realizada uma interpretação acerca do valor crítico do empreendimento genealógico de Nietzsche, a partir da análise de diversos aspectos da obra *Genealogia da Moral* de 1887. Em primeiro lugar, são apreendidos os elementos que constituem a genealogia como método em sua singularidade frente a outras forma de tratamento do problema da moral, sobretudo a partir da noção de interpretação como “exercício de vontade de poder”; em seguida, são examinados os elementos formais e performativos do texto genealógico que propiciam de efeito crítico; por fim é realizada uma interpretação acerca das consequências de uma crítica genealógica à moral no que se denominará de cenários de construção de subjetividade, sobretudo frente aos temas da ação moral e da “liberdade”. Conclui-se que a genealogia nietzschiana pode ser compreendida como um método de interpretação da história que toma em consideração o lugar discursivo e a posição avaliativa do genealogista como prerrogativa para a obtenção do que Nietzsche denomina de verdadeira “objetividade”. Trata-se de um texto hiperbólico, que visa gerar efeito crítico com a intenção de comprometer modos de valoração “fracos” em sua vigência, o que possibilita a criação de novas hierarquias de valores por parte do leitor.

**Palavras-chave:** genealogia; crítica; subjetividade; poder; Nietzsche.



## ABSTRACT

The objective of this dissertation is to analyze the philosophical status of Nietzsche's genealogy of morality, specially in its critical aspect. That is the question for the semantic and formal elements that constitute such philosophical endeavor in its singularity, and that allow it to unsettle moralities that are currently in force and to set up the task of creating new values. The research is divided in two parts, each containing three chapters. The first part is devoted to the analysis of the different forms of critique of morality in the so called "pre-genealogical" texts of *Human, all too Human*, *Daybreak* and *Beyond Good and Evil*, in order to establish a theoretical background used as grounding and contrast to the way the singularities of the genealogical critique is addressed subsequently. In the second part takes place an interpretation of the critical value of Nietzsche's genealogical endeavor, based in the analysis of several aspect of his 1887 work *The Genealogy of Morality*. Firstly, genealogy is characterized as an unparalleled method in relation to other forms of addressing the problem of morality, precisely because the interpretations it contains are understood like "exercises of will to power"; after that, there is an examination of the formal and performative elements of the genealogical text, that provide the achievement of critical effect; at the end, takes place an interpretation about the consequences of a genealogical critique of morality in the so called subjectivity construction scenarios, specially in relation to the subjects of moral agency and "freedom". In conclusion, one could argue that Nietzsche's genealogy can be understood like a method of historical interpretation, that takes into consideration the discursive standpoint and the evaluative position of the genealogist as a prerogative to the obtention of what is called the true "objectivity". Genealogy is an hyperbolic text that aims to generate critical effect with the intention to compromise current "weak" forms of evaluation, what gives the chance to the reader to create new evaluative hierarchies by her or himself.

**Key-words:** genealogy; critique; subjectivity; power; Nietzsche.

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Para a citação dos escritos de Nietzsche se optará pela convenção estabelecida pela revista Estudos Nietzsche, publicada pelo Grupo de Trabalho Nietzsche (GT – Nietzsche) da Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia (ANPOF).

### OBRAS DE NIETZSCHE

NT	-	O nascimento da tragédia
CE	-	Considerações extemporâneas
DS	-	David Strauss: o confessor e o escritor
HV	-	Da utilidade e desvantagem da história para a vida
SE	-	Schopenhauer como educador
WB	-	Richard Wagner em Bayreuth
HH I	-	Humano, demasiado humano I
HH II	-	Humano, demasiado humano II
OS	-	Miscelânea de opiniões e sentenças
AS	-	O andarilho e sua sombra
A	-	Aurora
GC	-	A gaia ciência
ZA	-	Assim falou Zaratustra
ABM	-	Além de Bem e Mal
GM	-	Genealogia da Moral
CW	-	O caso Wagner
CI	-	Crepúsculo dos ídolos
NW	-	Nietzsche contra Wagner
EH	-	Ecce homo
AC	-	O Anticristo
DD	-	Ditirambos de Dioniso

### OPÚSCULOS E OUTROS TEXTOS INACABADOS OU INÉDITOS

DM	-	O drama musical grego
ITS	-	Introdução à tragédia de Sófocles

ST	-	Sócrates e a tragédia
VD	-	A visão dionisiaca de mundo
NP	-	O nascimento do pensamento trágico
OF	-	Origem e finalidade da tragédia
ST	-	Sócrates e a tragédia grega
IE	-	Sobre o futuro de nossas instituições de ensino
CP	-	Cinco prefácios para cinco livros não escritos
NA	-	Uma palavra de ano novo ao editor do semanário “no novo Reich”
FT	-	A filosofia na era trágica dos gregos
VM	-	Sobre verdade e mentira no sentido extramoral
EA	-	Exortação aos alemães
IM	-	Idílios de Messina
BA	-	“Brincadeira, astúcia e vingança”
CP	-	Canções do príncipe Vogelfrei

- Tanto no caso das obras de Nietzsche quanto dos opúsculos, após as siglas segue-se o nome da parte da obra, quando for o caso, ou o seu número em algarismos romanos e o número do aforismo, seção ou parágrafo em algarismos arábicos, como nos exemplos: (GM II 12), (CI, O problema de Sócrates, 2).
- As citações de fragmentos póstumos e anotações pessoais de Nietzsche serão feitas com a abreviatura [FP], seguida da indicação do ano e do número do fragmento. Por exemplo: (FP, 1888, 14[79]). Nesses casos, as traduções serão de nossa autoria.
- As citações de cartas serão feitas com a menção do destinatário seguida da abreviatura [BVN], da indicação do ano e do número da carta. Por exemplo: (Carta à Meta von Salis, BVN, 1887, 822). Nesses casos, as traduções serão de nossa autoria.
- Todas as citações das obras publicadas de Nietzsche, salvo indicação contrária, serão feitas das edições traduzidas por Paulo César de Souza, publicadas pela editora Companhia das Letras.
- A consulta ao texto original, assim como o acesso às anotações e às cartas de Nietzsche será feito por meio da *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* (eKGWB), disponível no endereço <[www.nietzschesource.org](http://www.nietzschesource.org)>.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>12</b>
<b>I. CRÍTICA PRÉ-GENEALÓGICA.....</b>	<b>18</b>
<b>INTRODUÇÃO À PARTE I.....</b>	<b>19</b>
<b>1.HUMANO, DEMASIADO HUMANO.....</b>	<b>23</b>
1.1.A CRÍTICA À METAFÍSICA.....	24
1.2.A ORIGEM DOS SENTIMENTOS MORAIS.....	27
<b>2.AURORA.....</b>	<b>34</b>
2.1.O CONCEITO DE MORALIDADE DO COSTUME.....	36
2.2.SENTIMENTO MORAL VS. JUÍZO MORAL.....	41
<b>3.PARA ALÉM DE BEM E MAL.....</b>	<b>44</b>
3.1.PSICOLOGIA E VONTADE DE PODER.....	46
3.2.A DOCTRINA DE TIPOS DA MORAL.....	50
3.3.A HISTÓRIA NATURAL DA MORAL.....	54
3.4.MORAL E “NATUREZA”.....	57
<b>II. CRÍTICA GENEALÓGICA.....</b>	<b>61</b>
<b>INTRODUÇÃO À PARTE II.....</b>	<b>62</b>
<b>4.ELEMENTOS DO MÉTODO GENEALÓGICO.....</b>	<b>66</b>
4.1.HISTÓRIA NATURAL VS. GENEALOGIA.....	70
4.2.TEMPORALIDADE E FUTURO ANTERIOR.....	75
4.3.AS HIPÓTESES GENEALÓGICAS.....	80
4.4.PERSPECTIVA E PERSPECTIVIDADE.....	86
4.5.UM ESCRITO POLÊMICO.....	96
<b>5.A FORMA LITERÁRIA DA GENEALOGIA.....</b>	<b>101</b>
5.1.ELEMENTOS RETÓRICOS.....	109
5.1.1.Tipificação.....	115
5.1.2.Cenas primordiais e hiper-concretismo.....	121
5.2.O ENDEREÇAMENTO DA GENEALOGIA.....	124
<b>6.CRÍTICA E SUBJETIVIDADE.....</b>	<b>134</b>

6.1.CRÍTICA AO SUJEITO DA MODERNIDADE.....	146
6.2.O VALOR DO LIVRE ARBÍTRIO.....	153
6.3.SOBERANIA E “LIBERDADE” .....	159
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>169</b>
<b>OBRAS DE NIETZSCHE CONSULTADAS.....</b>	<b>175</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>176</b>

## INTRODUÇÃO

É difícil tomar contato com os textos de Friedrich Nietzsche sem ser afetado por eles de alguma forma. Sua obra filosófica, redigidas em sua totalidade na segunda metade do século XIX, estabelece não só um ponto de inflexão para a filosofia ocidental, como também não cessa de gerar reflexões e questionamentos com relação a uma série de importantes temas ao longo dos quase 150 anos de sua existência. Trata-se de um fato que não deve ser interpretado de forma leviana. Embora a obra de Nietzsche possua sua data de origem em um tempo histórico determinado, sua notável longevidade reside em sua possibilidade de atualizar-se a cada momento em que é reiterada em uma nova interpretação – ou até mesmo à cada ato de leitura.

Dentre os maiores impactos de sua obra, está a desestabilização de estruturas conceituais e valorativas que até então não haviam sido devidamente problematizadas, seja no âmbito dos conceitos metafísicos ou com relação às tentativas de fundamentação última da moral. A partir de Nietzsche, alteram-se as possibilidades de realização de filosofias baseadas nas noções de conceito universal e verdade, pois seu questionamento radical e sua introdução dessas mesmas noções na dinâmica do vir-a-ser e da historicidade passam a situar tais tentativas no âmbito das construções humanas que nada possuem de universal ou incondicionado, e que desempenham um papel muito mais acentuado para os interesses daqueles que as realizam do que por vezes se pode imaginar. É justamente esse aspecto desestabilizador, desestruturador e provocativo que caracteriza primariamente a obra de Nietzsche em seu caráter crítico. Neste contexto, insurge a pergunta acerca daquilo que proporciona à sua filosofia tal efetividade, em outras palavras, quais as singularidades formais e semânticas do texto nietzschiano que o permitem ser instrumentalizado de forma a desestabilizar formações conceituais universais e preconceitos morais autoevidentes.

Nesse contexto, a *Genealogia da Moral* (1887) apresenta-se como uma das obras de maior representatividade para a investigação acerca dos modos como a filosofia de Nietzsche estabelece-se em seu registro crítico, sobretudo por meio da realização de uma imensa tarefa de questionamento e investigação em relação à uma questão central para a cultura ocidental: a origem dos juízos de ‘bom’ e ‘mal’. Nessa obra, Nietzsche efetua um amplo exercício de historicização da moral ocidental, na tentativa de compreender quais foram as diferentes contingências a partir das quais tiveram origens seus mais importantes valores. A partir disso, o filósofo se utiliza de um estilo único de escrita filosófica para expor suas diferentes hipóteses acerca das consequências que o modo de valoração “fraco”, predominantemente

platônico-cristão, teve para a construção dos modos de ser e da subjetividade do homem europeu. Ao cabo de sua empresa genealógica, Nietzsche vai ainda mais longe ao realizar uma fina análise dos modos mais sutis por meio dos quais a moralidade se faz atuante, inclusive em âmbitos como a ciência e a filosofia, nos quais até muito se acreditava poder assumir espaços de imunidade e transcendentalidade para o livre agir do pensamento. Deste modo, ao leitor que acompanha o percurso dessa obra torna-se difícil deixar de por em questão o próprio agir, uma vez que o efeito crítico genealógico vem a desestabilizar não somente os fundamentos da moral, mas também o modo como esta se faz presente até mesmo nas práticas e juízos que, à primeira vista, parecem ter sua origem em outros domínios.

Diante desse cenário, o objetivo deste trabalho é precisamente analisar o estatuto filosófico da genealogia da moral de Nietzsche, em específico em seu registro crítico, tal como se apresenta na obra *Genealogia da Moral* de 1887. Isto significa, em primeiro lugar, compreender os elementos que constituem o método<sup>1</sup> genealógico em sua singularidade frente a outras formas de tratamento do problema da moral na filosofia de Nietzsche, em segundo lugar, examinar quais os elementos formais do texto genealógico que lhe garantem a obtenção de efeito crítico e, por fim, interpretar quais as consequências de uma crítica genealógica à moral no que se denominará de cenários de construção de subjetividade.

Esta dissertação será particionada em um total de 6 capítulos, dispostos em 2 partes de 3 capítulos. Na primeira parte serão abordadas as formas de crítica à moral na filosofia de Nietzsche em textos que serão aqui chamados de *pré-genealógicos*, o que significa que possuem relações de continuidade com determinados temas ou estratégias críticas que se farão presentes na *Genealogia da Moral*, mas que ao mesmo tempo não contemplam todos os elementos os quais virão a determinar o estatuto da crítica no âmbito do texto de 1887. Portanto, objetiva-se estabelecer um pano de fundo teórico que serve tanto como fundamentação como contraste para o modo como serão abordadas posteriormente as especificidades da crítica genealógica. De modo mais preciso, em cada capítulo dessa parte serão analisados, respectivamente, os seguintes textos: o primeiro volume de *Humano, demasiado Humano* (1878), *Aurora* (1881) e *Para Além de Bem e Mal* (1886).

No capítulo 1, será investigada a forma como Nietzsche realiza sua crítica à moral no primeiro volume de *Humano, demasiado Humano* (doravante HH I), que pode ser considerado o local da primeira incursão sistemática de Nietzsche acerca desse tema. No

---

1 O termo método aqui é utilizado com a finalidade de denotar os parâmetros e pressupostos de uma abordagem filosófica que tem por objetivo a realização de uma crítica à moral. Portanto, se endereça à pergunta de “como se faz uma crítica” e não propriamente a um determinado modo de obtenção de conhecimento, tampouco de busca pela verdade, tal como se faz possível no interior de outros campos de investigação. A utilização de uma noção análogo de método é realizada por Saar (2002, 2007).

primeiro item deste capítulo o objetivo será compreender inicialmente quais os pontos principais da crítica de Nietzsche aos juízos metafísicos no capítulo I dessa obra, de título *Das coisas primeiras e últimas*, em especial a partir de sua formulação de uma história da gênese do pensamento (*Entstehungsgeschichte des Denkens*), que visa destituir interpretações dos fenômenos a partir de elementos incondicionados por meio de uma radical introdução do próprio pensamento nas dinâmicas do vir-a-ser. No segundo item desse capítulo será realizada uma investigação acerca do modo como Nietzsche operacionaliza sua *Contribuição à história dos sentimentos morais*, presente no capítulo homônimo de sua obra de 1878. A partir de uma comparação com o modo com ele realiza sua crítica à metafísica, será desenvolvido o argumento de que é por meio da radical historicização além do tento a elementos psicológicos que Nietzsche desenvolve sua compreensão dos fenômenos morais, em oposição ao modo universalizante no qual eles haveriam sido tratados na tradição filosófica que o antecedeu.

No capítulo 2, o objetivo será examinar os desenvolvimentos teórico de conceitos que Nietzsche desenvolve em HH I na obra de Aurora. No primeiro item do capítulo serão expostos os principais argumentos de Nietzsche em relação ao seu conceito de *moralidade do costume*, que representa uma primeira formulação genética consistente acerca da origem da moralidade, em especial quando relacionada aos exercícios de poder e crueldade que se efetivam por meio dos costumes. No segundo item do capítulo será analisada a distinção que Nietzsche realiza entre os conceitos de *sentimento moral* e *juízo moral*, importante para a compreensão do modo como o filósofo recua de interpretações que compreendem a formulação e a origem dos juízos morais a partir de uma perspectiva exclusivamente cognitivista.

No capítulo 3, serão analisadas as especificidades da crítica de Nietzsche à moral na obra *Para Além de Bem e Mal* (doravante ABM). Mais concretamente, se tratará de uma interpretação realizada primariamente a partir dos capítulos I e V, intitulados, *Dos preconceitos dos filósofos* e *Contribuição à história natural da moral*, respectivamente. No primeiro item será investigada a noção de psicologia, em sua dupla relação com o conceito de vontade de poder (ABM 36), qual seja, como sua morfologia e doutrina do desenvolvimento (ABM 23). No segundo item será analisado o estatuto da *doutrina de tipos da moral* que Nietzsche apresenta na seção 186, sobretudo em sua relação com o primeiro aspecto da investigação psicológica desenvolvida no primeiro capítulo da obra de 1886; neste sentido, o objetivo será compreender de que forma Nietzsche passa a interpretar as diferentes expressões morais na história a partir de uma *semiótica dos afetos*. No terceiro item será examinada a noção de *história natural da moral*, em relação, por sua vez, com o segundo aspecto do



conceito de psicologia. Este método de relação com o investigação histórica virá a ser caracterizado como uma tentativa de descrição “realista” dos diferentes estágios de desenvolvimento das diferentes morais, tomadas como formas de expressão diferenciadas de vontades de poder. No quarto item será estabelecida teoricamente a relação entre ao conceito de moral como “teoria das relações de dominação” (ABM 19) e a noção de “natureza” que se faz presente em ABM. A partir dessa relação serão depreendidas as noções de *uma* moral, em seu caráter contranatural, e *toda* moral, em sua contiguidade com a forma como a própria “natureza” opera a partir da noção de que “o mundo [. . . ] seria justamente vontade de poder e nada mais” (ABM 36).

Na segunda parte da dissertação será realizada uma interpretação acerca do estatuto crítico do empreendimento genealógico de Nietzsche, a partir de uma análise de diversos aspectos da obra *Genealogia da Moral*. Da mesma forma, objetiva-se ao longo dessa parte traçar as linhas de ruptura e continuidade teóricas com as formas com que o problema da moral será abordado na primeira parte da dissertação.

No capítulo 4 serão abordados diversos elementos teóricos que caracterizam a especificidade do que será denominado de método genealógico, isto é, quais os pressupostos que Nietzsche assume para sua investigação acerca da origem dos valores morais, além de suas consequências para a obtenção de efeito crítico. No primeiro item do capítulo será traçada a diferença metodológica fundamental entre o método de história natural da moral, desenvolvido em ABM, e o modo como é realizada a interpretação do acontecimento histórico na *Genealogia*; o núcleo dessa distinção será localizado na concepção presente na obra de 1887 de interpretação como “exercício de vontade de poder” (GM II 12), a partir da qual é realizado um afastamento das tentativas de descrição “realistas” do desenvolvimento da moral, em direção à uma doação de sentido para o acontecimento histórico que, como tal, não pode prescindir de uma consideração pelo lugar de fala do próprio genealogista. No segundo item será lançada uma hipótese interpretativa para o estatuto da temporalidade do discurso genealógico a partir do conceito de *futuro anterior*, com o intuito de estabelecer um arcabouço conceitual que possibilite lidar com as limitações da noção de passado objetivo, tal como será problematizada na *Genealogia da Moral*. No terceiro item será realizada uma interpretação acerca do estatuto epistemológico das hipóteses genealógicas de Nietzsche, isto é, de suas afirmações propositivas acerca de como ocorreu o desenvolvimento dos valores morais ao longo da história. Com isso, se buscará evidenciar de que forma os próprios modos de narrativa sobre a história já contém avaliações implícitas acerca do *valor* dos valores morais. No quarto item será realizada uma interpretação da noção de “objetividade” (GM III

12) no método genealógico, em sua relação com o processo de alternância de perspectivas acerca de um determinado fenômeno que será denominado neste trabalho de *perspectividade*. Como elemento principal para a operacionalização deste processo será elencado o caráter *parasitário* das perspectivas genealógicas. No quinto e último item será realizada uma interpretação acerca do estatuto da *polêmica* no texto genealógico, sobretudo em sua significação como convite ao embate agônico de interpretações.

No capítulo 5 serão analisados os elementos formais do texto da *Genealogia*, que se colocam em complemento à seus elementos metodológicos para a tentativa de geração do que será chamado de efeito crítico. No primeiro item serão abordados os elementos retóricos presentes no texto nietzschiano, que ao cabo almejam gerar determinados efeitos no interlocutor que não poderiam ser obtidos pela simples interação com o conteúdo das interpretações genealógicas. O elemento retórico principal a ser analisado é o da *hipérbole*, que será definido como o ato de falar “a mais” em um texto, portanto, trata de elementos que se estendem para além das puras necessidade argumentativas. Dois subitens compõem essa análise, no primeiro será abordado o tema das encenações tipológicas que Nietzsche realiza em sua obra e o segundo trata da figuração de cenas primordiais hiper-concretas. No segundo item será realizada uma interpretação acerca do estatuto daquele ao qual a crítica genealógica procura endereçar-se em sua geração de efeito, diga-se o *leitor*. A argumentação será disposta de modo a rejeitar as concepções ordinárias de leitor como público geral ou como indivíduos inespecíficos, e procurará se encaminhar para a conclusão de que o efeito crítico se direciona primariamente às próprias hierarquias afetivas, que somente podem ser tomadas como unidade a partir do conceito plural de sujeito, que será desenvolvido no capítulo seguinte.

No capítulo 6 será realizada uma interpretação acerca do papel da crítica de Nietzsche à moral no interior do que será denominado de cenário de construção de *subjetividade*. O conceito de subjetividade será definido como a organização hierárquica entre afetos, compreendida a partir da noção de *praxeologia*, que estabelece a absoluta contiguidade entre o que se denomina de elementos subjetivos como vontades, afetos e impulsos com as diversas práticas morais, tal como as relações de punição, castigo, crueldade, dentre outras descritas por Nietzsche em sua *Genealogia*. No primeiro item desse capítulo será realizada uma análise da crítica nietzscheana à noção de “sujeito da modernidade”, com uma local interlocução com o primeiro capítulo de ABM. A partir dessa análise será possível identificar as duas principais objeções de Nietzsche à tal concepção: ao sujeito como unidade e como causa da ação. No segundo item a crítica de Nietzsche ao sujeito será contextualizada no âmbito da Genealogia da Moral em sua próxima relação com a crítica ao valor do conceito de livre-arbítrio, tomado

como signo de um modo de valoração eminentemente fraco. No terceiro e último item será realizada uma análise da figura do *indivíduo soberano* (GM II 2), a partir da qual se interpretará o papel da crítica de Nietzsche à moral para a construção de um estado de “liberdade” em seu interlocutor.

**PARTE 1**  
**CRÍTICA PRÉ-GENEALÓGICA**

## INTRODUÇÃO À PARTE I

Ao atribuir a um texto a insígnia de “pré-genealógico” é estabelecida uma relação sincrônica de continuidade e diferença para com aquilo que seria o “genealógico”. A presença do prefixo “pré-” denota a característica de algo que vem antes, no sentido lógico ou cronológico, ou seja, um estado de *ainda não ser* com relação ao que segue. Por outro lado, ao complementar esse prefixo com a palavra “genealógico” também se estabelece a vinculação necessária entre o que *ainda não é* e o que *vem a ser*, como se naquilo que é “pré-” já estivessem contidos aspectos que o ligam ao que *virá a ser* em um segundo momento. Portanto, a passagem dos textos pré-genealógicos para os genealógicos é demarcada pela presença de linhas de ruptura e continuidade, que contém em si a paradoxalidade de interpretação daquilo que é absolutamente contextual, em paralelo à inserção em um contínuo de desenvolvimento.

Dessa forma, se desenha o objetivo desta parte, que consiste em traçar as linhas de continuidade, que marcam a relação existente entre os textos anteriores ao advento da genealogia em uma dinâmica construtiva de desenvolvimento de algo que *ainda não é*, assim como pontuar os momentos de ruptura, que estabelecem o contraste entre as diferentes formas de crítica à moral e demarcam as particularidades de cada momento filosófico de Nietzsche.

Do ponto de vista textual, o método crítico genealógico em Nietzsche está exclusivamente ligado à crítica da moral, uma vez que não há outro objeto expresso para este procedimento em sua obra publicada. No entanto, na medida em que se desdobra a tentativa de esboçar exegeticamente os elementos constitutivos desse método, é possível, do ponto de vista interpretativo, expandir sua “margem de manobra” para outros âmbitos.<sup>2</sup> Todavia, como se verá na continuidade deste trabalho, uma das hipóteses emergentes da tentativa de compreensão da crítica genealógica é a de que ela somente se concretiza como tal, na totalidade de seus elementos, com o advento da obra *Genealogia da Moral*. Portanto, o estudo dos textos anteriores a essa obra elucida a insurgência de diversos elementos teóricos, mas que somente em conjunto determinam efetivamente o método crítico genealógico<sup>3</sup>.

---

2 É nessa premissa que se baseia toda a pesquisa contemporânea acerca, por exemplo, da noção de *autogenealogia* ou *genealogia de si* movimento supostamente presente nos escritos de 1888, após o estabelecimento do método genealógico frente a moral em 1887. De fato, essa operação de ampliação conceitual está de certa forma concebida nos fragmentos póstumos nos quais Nietzsche chega a sugerir uma “genealogia dos afetos” (FP, 1884, 26[391]) e do “cristianismo” (FP, 1887, 9[122]).

3 É importante salientar que esta concepção não busca invalidar pesquisas em que certos aspectos presentes na genealogia são expandidos para outros contextos, mesmo que anteriores à obra de 1887, como por exemplo, as pesquisas que dão ênfase para o caráter autorreferencial da crítica de Nietzsche à cultura, como o faz Viesenteiner (2015, 2016) e Müller (2015), ou ainda como está concebida a continuação da presente pesquisa, na qual irá ser abordado o conceito de genealogia de si.

Embora a aqui presente concepção de “pré-genealógico” não se resuma à precedência cronológica, as obras selecionadas para representar essa categoria possuem datas de concepção anteriores a 1887. Tratam-se dos textos de *Humano*, *Demasiado Humano I*, de 1878, *Aurora*, de 1881, e *Para Além de Bem e Mal*, de 1886<sup>4</sup>. O ponto de partida dessa seleção, embora não se mostre como o único possível, sustenta-se teoricamente a partir de uma indicação do próprio texto da *Genealogia*, presente no seu prefácio:

Meus pensamentos sobre a origem de nossos preconceitos morais – tal é o tema deste escrito polêmico – tiveram sua expressão primeira, modesta e provisória na coletânea de aforismos que leva o título *Humano, demasiado humano. Um livro para espíritos livres*, cuja redação foi iniciada em Sorrento, durante um inverno que me permitiu fazer uma parada, como faz um andarilho, e deitar os olhos sobre a terra vasta e perigosa que meu espírito percorrera até então. Isto aconteceu no inverno de 1876-7; os pensamentos mesmos são mais antigos. Já eram, no essencial, os mesmos que retomo nas dissertações seguintes – esperemos que o longo intervalo lhes tenha feito bem, que tenham ficado mais maduros, mais claros, fortes, perfeitos (GM, Prólogo, 2).

A estadia de Nietzsche em Sorrento pode ser considerada uma das vivências de maior significação e impacto para sua filosofia. Trata-se do momento a partir do qual é comumente delimitado o início de seu período intermediário de produção<sup>5</sup>, que demarca uma reconsideração de Nietzsche com relação a diversas posturas teóricas presentes nos escritos de juventude. Além da expressa sugestão de Nietzsche, é pertinente iniciar as investigações acerca da crítica à moral nesse período devido à relevância das interlocuções estabelecidas por ele nesse contexto, sobretudo no que se refere a seu diálogo com Paul Reé, além de outras tradições como a do utilitarismo inglês, a abordagem neokantiana de tratamento dos problemas da metafísica, entre outras. Da mesma forma, temas presentes nos escritos de juventude surgem com outras conotações nesse período, como é o caso notável da disciplina da ciência histórica (*Historie*)<sup>6</sup>.

4 Trata-se de uma escolha prática que não visa esgotar o tema e tampouco colocar-se como única linha argumentativa possível de abordagem. De fato, seria interessante realizar uma incursão semelhante a vários outros textos adjacentes à *Genealogia*, em especial *Assim falou Zaratustra*, *A Gaia Ciência* (livro V, sobretudo), os prefácios de 1886 e o fragmento de *Lenzer-Heide*. Como sugestão de trabalhos que realizam este tipo de incursão pré-genealógica cf. Van Tongeren (2012, p. 83–85) Stegmaier (1994, cap. 2) e Saar (2007, cap. 1 e 2).

5 A divisão da obra de Nietzsche em 3 períodos é, em primeiro lugar, um construto majoritariamente interpretativo, improdutivo em muitos contextos, no entanto, bastante útil em casos onde se faz necessário situar empreendimentos filosóficos em dialogicidade com contextos e tradições específicas. Muitas vezes, o próprio Nietzsche endossa esse tipo de distinção entre momentos e “humores” filosóficos, por vezes implicitamente como é o caso do próprio prólogo da *Genealogia*, ou até com certo grau de precisão, por exemplo, como em uma carta à Karl Knortz de junho de 1888 (BVN-1888,1050), onde ele distingue entre “Jugendschriften” (*Extemporâneas*), “mittleren Bücher” (*Aurora* e *A Gaia Ciência*) e “letzten Werken” (*Para Além de Bem e Mal* e *Genealogia da Moral*).

6 Brobjer (2007) argumenta que o caráter negativo atribuído à ciência histórica na Segunda Extemporânea não é condizente com a forma com que ele trata este tema nos textos adjacentes e que estas posições são

Portanto, a partir da concepção de textos “pré-genealógicos”, o conteúdo e a forma pertencente às obras selecionadas serão interpretados de acordo com seus traços de ruptura e continuidade com relação ao texto da *Genealogia*, tal como Nietzsche parece sugerir ao afirmar que os pensamentos presentes em todos eles são essencialmente os mesmos, ao mesmo tempo em que, no curso para o escrito de 1887, se tornaram “mais maduros, mais claros, fortes, perfeitos” (GM, Prólogo, 2). Em outras palavras, trata-se de uma investigação acerca da “construção de um motivo genealógico na filosofia de Nietzsche”, mais precisamente de um motivo *crítico* genealógico.

\*\*\*

O objetivo do capítulo 1 será analisar a metodologia crítica na obra *Humano, demasiado humano I*, em específico com relação aos temas da metafísica e da moral. No item 1.1 será descrito o modo como Nietzsche realiza uma refutação da possibilidade de juízos metafísicos no primeiro capítulo da obra de 1878, sobretudo a partir da introdução radical da noção de vir-a-ser. No item 1.2 será analisada a forma como alguns dos pressupostos da crítica à metafísica, presentes no primeiro capítulo, são transpostos à crítica da moral no segundo capítulo; além disso, também será discutida a interlocução que a crítica da moral em *Humano, demasiado humano* possui com o pensamento de Paul Reé e dos chamados moralistas franceses.

O objetivo do capítulo 2 será apresentar os desenvolvimentos conceituais acerca da compreensão dos fenômenos morais presentes no texto de *Aurora* (1881), que se fazem presentes de forma embrionária em *Humano, demasiado humano*. No item 2.1 se discutirá o desenvolvimento do conceito de *moralidade do costume*, e sua importância para a identificação do exercício de poder da comunidade como elemento fundamental para a origem da ação moral propriamente dita. No item 2.2 será estabelecida a distinção entre *sentimento* e *juízo* moral, importante para a necessidade de compreender a moral de forma pluridimensional, não como fenômeno não puramente cognitivo.

O objetivo do capítulo 3 será apresentar as especificidades da crítica à moral em *Para Além de Bem e Mal* (1886). No item 3.1 se discutirá o advento da noção de *psicologia* presente na seção 23, contudo em relação direta com a concepção de *vontade de poder*, em especial como formulada na seção 36. No item 3.2 será estabelecida a forma como a *doutrina de tipos da moral*, como apresentada na seção 186, é uma derivação da noção de *morfologia*

---

inclusive “rejeitadas logo após publicação do ensaio de 1874” (p. 156).

*da vontade de poder* que consta na seção 23 como primeira acepção da psicologia. No item 3.3 será apresentada a noção de *história natural da moral* também presente na seção 186, por sua vez derivada da segunda acepção da psicologia, qual seja como *doutrina do desenvolvimento da vontade de poder*. No item 3.4 se buscará compreender a relação complexa entre os conceitos de moral e “natureza”, com o objetivo de compreender em que medida seria possível atribuir à crítica de Nietzsche à moral a insígnia de naturalista.



## 1. HUMANO, DEMASIADO HUMANO

A obra *Humano, demasiado humano* representa um movimento específico na filosofia de Nietzsche, marcado pela ruptura com concepções de cunho romântico e metafísico que demarcam suas primeiras obras (como *O Nascimento da Tragédia* e as quatro *Considerações Extemporâneas*). O principal elemento dessa ruptura é a adoção de um projeto de naturalização da filosofia, que elege o método científico como exercício de pensamento principal para situar os problemas metafísicos no âmbito do vir-a-ser<sup>7</sup>. Trata-se de uma obra concebida após um intenso período de convivência intelectual de Nietzsche com Paul Reé e Lou Andreas-Salomé, majoritariamente em Sorrento, entre outubro de 1896 e maio de 1897, que foi decisivo para o surgimento de muitas das concepções desenvolvidas no livro.

Na seção 2 do prólogo da *Genealogia*, Nietzsche é claro em sua compreensão da *Genealogia* enquanto conectada com expressões prévias de sua filosofia, porém, parece que interpretá-la como mero aprimoramento de escritos anteriores não seria o ponto de vista mais adequado. Nietzsche dá ênfase para uma conexão lógica entre seus escritos, no sentido de que as diferentes obras seriam atuações distintas de uma mesma vontade, que ele chega a relacionar inclusive com seu “*a priori*” (GM, Prólogo, 3), escrito notadamente entre aspas, indicando deslocamento do sentido original – diga-se metafísico – desse termo.

Dessa forma, essa obra demarca a primeira incursão efetiva de Nietzsche com relação ao problema da moral, assim como a primeira forma de crítica à mesma<sup>8</sup>. O principal aspecto deste procedimento se refere à contiguidade estabelecida entre a crítica dos pressupostos da metafísica e a possibilidade de historicização dos sentimentos morais, tendo como meio privilegiado para sua realização o método científico.

---

7 “Já a filosofia histórica, que não pode mais conceber como distinta da ciência natural, o mais novo dos métodos filosóficos” (HH I 1). É possível argumentar, como faz Itaparica (2013), que há uma diferença em Nietzsche entre ciência e método científico. Para além disso, a própria concepção de ciência possui variações com relação à totalidade da obra de Nietzsche. Cf. sobre o tema, as múltiplas resenhas presentes em Heit (2010).

8 Embora Nietzsche seja mais generalista neste sentido ao escrever que “um leitor emerge de meus livros (*Nascimento da Tragédia até Para Além de Bem e Mal*), não sem alguma reticência e até desconfiança frente à moral” (HH I Prólogo de 1886, 1), compreende-se, no entanto, que somente no capítulo 2 de *Humano, demasiado humano* a moral será pela primeira vez problematizada de forma direta e efetiva na obra nietzschiana publicada.

### 1.1. A CRÍTICA À METAFÍSICA

O primeiro capítulo de *Humano, demasiado humano* tem como título “*Das coisas primeiras e últimas*”. Sua principal proposta é a de realizar uma refutação de interpretações de mundo metafísicas, sobretudo por meio da introdução da noção de vir-a-ser, de modo a desestabilizar a possibilidade de interpretação dos fenômenos quando considerados de forma estática, ou como consequência de uma instância incondicionada.

A abordagem direta dessa questão toma corpo a partir do aforismo 16 do primeiro capítulo, que se inicia desta forma:

*Fenômeno e coisa em si.* – Os filósofos costumam se colocar diante da vida e da experiência – daquilo que chamam de mundo do fenômeno – como diante de uma pintura que foi desenrolada de uma vez por todas, e que mostra invariavelmente o mesmo evento: este evento, acreditam eles, deve ser interpretado de modo correto, para que se riste uma conclusão sobre o ser que produziu a pintura: isto é, sobre a coisa em si, que sempre costuma ser vista como a razão suficiente do mundo do fenômeno (HH I 16).

Com essa introdução, Nietzsche estabelece com que tipo de tradição de pensamento dialoga<sup>9</sup>. Essa forma de interpretação do mundo possui, portanto, duas características que se sobressaem: em primeiro lugar, consideram o mundo como algo que se encontra como dado, o que significa que já se apresenta em sua última forma, ou seja, é temporalmente estável. A partir desse ponto, se deduz que o que se apresenta à experiência, os ditos eventos (*Vorgänge*)<sup>10</sup>, são fenômenos sempre da mesma qualidade. Como segunda premissa, tem-se que o que se apresenta deve ser compreendido em razão da coisa em si que o produziu, uma segunda instância apenas dedutível a partir da primeira, portanto inapreensível pela experiência direta, e que da mesma forma se situa já sempre presente e fora do devir. De fato, esta concepção de mundo admite variações, como no caso dos “lógicos mais rigorosos” que,

9 No aforismo que foi publicado não há a indicação clara de quem são estes que tratam o mundo do fenômeno de acordo com as duas formas que ele descreve, entretanto, no apontamento preparatório para este aforismo (FP 1876, 23[125]) onde se trata da primeira abordagem, que Nietzsche atribui genericamente à “filósofos” na obra publicada, encontra-se o nome de Schopenhauer: “Während Schopenhauer von der Welt der Erscheinung aussagt, dass sie in ihren Schriftzügen das Wesen des Dinges an sich zu erkennen gebe”. Com relação à segunda abordagem, manteve-se, do fragmento à obra, a expressão “lógicos mais rigorosos”. Adiante, no aforismo 18, Nietzsche faz a citação de um trecho que ele atribui a um “lógico eminente” que, segundo nota de Paulo César de Souza, pertence à obra *Denken und Wirklichkeit* (1877) do filósofo russo Afrikan Spir, o que indica que ele seria também o segundo interlocutor do aforismo 16, hipótese ainda corroborada pelo linguajar kantiano comum que permeia ambos os aforismos.

10 Como aponta Paulo César de Souza em uma nota de tradução (cf. nota 12 da editora *Companhia das Letras*), a palavra *Vorgang* apresenta uma polissemia representativa neste caso, podendo significar também “processo”, “desenrolar”, “curso” e até “cena”. A separação de prefixo e radical aqui é elucidativa: “vor-” (equivalente ao *fore-* em inglês) denota primariamente a ideia de algo que está à frente ou antes de outra coisa, e *Gang* é uma forma substantivada do verbo *gehen*, que significa basicamente “o andar”.

da mesma forma, compreendem a coisa em si como incondicionada, mas não propõem uma relação de razão suficiente dessa para com o fenômeno.

De qualquer forma, Nietzsche percebe um erro neste tipo de tradição que tem origem já na própria concepção de mundo:

[...] de ambos os lados se omite a possibilidade de que essa pintura — aquilo que para nós, homens, se chama vida e experiência — gradualmente *veio a ser*, está em pleno vir a ser, e por isso não deve ser considerada uma grandeza fixa, da qual se pudesse tirar ou rejeitar uma conclusão acerca do criador (a razão suficiente) (HH I 16).

A radicalização da noção de vir-a-ser se configura, portanto, como o aspecto preliminar da crítica de Nietzsche a todas as consequências filosóficas de uma interpretação do mundo de cunho metafísico. No entanto, é preciso compreender, para além disso, qual a extensão deste projeto de temporalização para a filosofia nietzschiana neste período.

Nesse sentido, é importante notar que não só o mundo deve ser visto como pertencente a um *continuum* de desenvolvimento, mas também a faculdade do intelecto e as formas de percepção do mundo possuem origem e desenvolvimento. É neste contexto que Nietzsche introduz a primeira forma de exercício científico da obra de 1878: a *história da gênese do pensamento* (*Entstehungsgeschichte des Denkens*). Uma vez que também o pensamento pode ser compreendido no tempo, então ele pode ser objeto da história, que é vista aqui como um dos modos de exercício da ciência. Uma consequência deste tipo de investigação seria, segundo Nietzsche: “o que agora chamamos de mundo é o resultado de muitos erros e fantasias que surgiram gradualmente na evolução total dos seres orgânicos e cresceram entremeados, e que agora herdamos como o tesouro acumulado do passado” (HH I 16). Adiante, no aforismo 18, por exemplo, o filósofo descreve de que forma conceitos metafísicos como “igualdade entre as coisas”, “causalidade”, “finalidade”, dentre outros, tem sua origem na forma como “sensações (*Gefühle*) do agradável ou doloroso” traduziram-se, erroneamente, em crenças e juízos para os “organismos inferiores”.

Pode-se interpretar, segundo esse aforismo, que a ciência aqui é instrumento de uma forma particular de crítica, que possui dois aspectos que se destacam. Primeiramente, trata-se de uma crítica que perpassa um âmbito primariamente intelectual, representado na ideia de esclarecimento da história da gênese do pensamento, desta forma, este procedimento possibilita uma mudança perspectiva com relação aos eventos: pode-se a partir dele enxergá-los “de cima”. As consequências pragmáticas desta investigação são colocadas por Nietzsche, todavia, em outro patamar; a “ciência rigorosa pode nos libertar somente em pequena medida

da representação, desde que é incapaz de romper de modo essencial o domínio de hábitos ancestrais de sentimento” (idem, grifo nosso) o que ela poderia fazer é “iluminar a história da gênese desse mundo como representação – e, ao menos por instantes, nos elevar acima de todo evento (*Vorgang*)” (idem).

## 1.2. A ORIGEM DOS SENTIMENTOS MORAIS

A partir da crítica à metafísica, realizada no início da obra, Nietzsche passa a abordar o problema da moral no capítulo seguinte, intitulado *Contribuição à história dos sentimentos*<sup>11</sup> *morais*. Do ponto de vista objetivo, podem ser traçados diversos paralelos entre as concepções de metafísica e moral nessa obra, o que possui implicações diretas para a semelhança da abordagem crítica direcionada a estas duas disciplinas. O principal ponto de crítica com relação ao juízo metafísico consiste em sua desconsideração com relação ao vir-a-ser, tomando o mundo como retrato estático condicionado à coisa em si. Com relação à moral, o aspecto a ser refutado é a possibilidade de imputabilidade, figurada pelo conceito de liberdade inteligível (HH I 39). Também aí se encontra uma expressão de incondicionalidade da ação, pois somente fora do tempo uma ação pode ser avaliada independentemente das necessidades e condições globais de sua aparição.

Se, no capítulo anterior, Nietzsche sugere uma história da gênese do pensamento como método de refutação dos erros da metafísica, no capítulo dois, o filósofo identifica que o tratamento adequado ao problema da moral deve ser realizado por meio da disciplina da *observação psicológica*<sup>12</sup>. O início do capítulo trata da delimitação do papel desta disciplina, que é descrita como “ciência que indaga a origem e a história dos chamados sentimentos morais, e que, ao progredir, tem de expor e resolver os emaranhados problemas sociológicos” (HH I 37)<sup>13</sup>. De início se mostra presente a semelhança com o método empregado anteriormente na obra, na medida em que é no processo de historicização dos sentimentos morais que é identificada sua maior contribuição, portanto, tal como o intelecto, também os sentimentos morais devem ser compreendidos em sua evolução no tempo.

11 Nas edições em português, a palavra “sentimento” é utilizada como tradução tanto para *Empfindung* (termo presente no título do capítulo em questão) quanto para *Gefühl*. Ambos os substantivos são quase sinônimos, com talvez uma leve diferença com relação ao fato de o primeiro estar mais ligado na língua corrente a uma percepção dos sentidos, enquanto o segundo, apesar de também possuir este tipo de conotação, comporta uma maior dimensão subjetiva.

12 Em *Humano*, Nietzsche dá mais ênfase ao termo “observação psicológica”, muito provavelmente em consonância com a obra homônima de Paul Reé de 1875, essa escolha se dá em oposição ao termo psicologia, que será dominante em sua obra posterior (cf., p. ex., ABM 23). Não obstante, o termo “psicologia” ocorre 2 vezes em *Humano* (135 e 141), ambas no capítulo terceiro (*A vida religiosa*), em geral denotando um determinado tipo de interpretação falsa sobre algo, longe do importante sentido presente nos escritos posteriores.

13 É interessante notar que o termo “sentimento moral” (*moralische Empfindung*) comporta em seu significado uma dimensão afetiva do fenômeno moral, o que de início a situa em uma discussão de caráter não abstrato. Outra implicação desse termo é o estabelecimento de uma espécie de dualismo entre intelecto/razão e sentimento, que culmina na distinção entre juízos e sentimentos morais, que será tratada em maior profundidade no item 2.2.

Do ponto de vista intertextual, são duas as principais tradições com as quais Nietzsche estabelece interlocução em sua formulação acerca da investigação psicológica: o pensamento dos denominados ‘moralistas’ franceses dos séculos XVI e XVII e a obra de Paul Reé, pensador alemão e amigo pessoal de Nietzsche.

A leitura dos denominados moralistas franceses foi sugerida a Nietzsche inicialmente por Paul Reé, pouco tempo após o primeiro encontro entre os dois, ocorrido em 1873<sup>14</sup>. Dentre os pensadores indicados estavam Chamfort, La Bruyère, Vauvernagues e outro que causaria impressão duradoura em Nietzsche: La Rochefoucauld. Como herança fundamental desta tradição francesa está a ideia de que a investigação acerca do fenômeno moral deve remeter impreterivelmente ao âmbito das paixões e afecções, se distanciando de interpretações que tomam a moral do ponto de vista abstrato, teológico e sobretudo, metafísico. Como exemplo, Nietzsche chega a propor, como hipótese que contribui para “o avanço do conhecimento rumo à verdade” (HH I 36) a citação de La Rochefoucauld na qual consta que “aquilo que o mundo chama de virtude não é, via de regra, senão um fantasma formado por nossas paixões, ao qual damos um nome honesto para impunemente fazer o que quisermos” (idem).

Para Nietzsche, estes autores foram os primeiros a tomar uma abordagem correta frente aos problemas do espírito, a qual perpassa uma atenção para a relação não excludente entre vícios e virtudes. Em HH I 36, Nietzsche reconhece a relevância de La Rochefoucauld para a compreensão da “alma humana”:

La Rochefoucauld e outros mestres franceses do estudo da alma (aos quais recentemente se juntou um alemão, o autor de Observações Psicológicas) parecem atiradores de boa mira que acertam sempre no ponto escuro – mas no escuro da natureza humana.

Somente na sequência do capítulo, Nietzsche explicita qual seria o “ponto escuro”, apontado pelos autores franceses: “La Rochefoucauld acerta no alvo quando, na passagem mais notável de seu autorretrato (impresso pela primeira vez em 1658), previne contra a compaixão todos os que possuem razão” (HH I 50). É estabelecida uma relação entre virtude e vício na medida em que o autor francês identifica a compaixão como “necessidade dos infelizes não exatamente como tolice e deficiência intelectual, como uma espécie de perturbação mental que a infelicidade ocasiona (assim parece entendê-la La Rochefoucauld)”

---

14 Carta de Nietzsche a Erwin Rohde, 5 de maio de 1873, (BVN, 1873, 150): “Um amigo de Romundt está aqui para passar todo o verão, um homem muito atencioso e talentoso, um schopenhaueriano, chamado Réé”.

(idem). Portanto, a leitura destes autores forneceu a Nietzsche uma espécie de ‘tonalidade psicológica’ à sua investigação sobre a moral, que contribuiu, do ponto de vista intertextual, para a concepção das hipóteses a serem desenvolvidas nessa obra.

Embora seja evidente o parentesco para com a tradição moral francesa, Nietzsche insere a observação psicológica no âmbito do exercício científico (o qual só pode ser pensado adequadamente a partir do contexto intelectual do século XIX). A cientificidade que se pretende inserir neste caso possui como principal característica a importância atribuída aos métodos de investigação das ciências, caracterizados pela busca “desinteressada” do conhecimento, na tentativa, segundo Nietzsche, de imitar “a natureza em conceitos”<sup>15</sup> se tornando, ao cabo, “espelho e autoconsciência” (HH I 38) de sua época<sup>16</sup>. Não obstante, esse tipo de investigação, por mais “indiferente” que possa ser, necessita estar emparelhada a uma especial propensão psicológica do próprio investigador. Nietzsche é claro ao dizer que, para refletir sobre isso que ele chama de ‘humano, demasiado humano’ é necessário que se tenha sido educado, que se tenha competido na “arte de polir sentenças (psicológicas)” e “sem tal instrução prática, consideramos esse criar e formar algo mais fácil do que é na verdade, não sentimos com suficiente agudeza o que nele é bem realizado e atraente” (HH I 35). De fato, o filósofo parece pressupor certo exercício de coragem, pois a busca pela verdade parece ser contraproducente se o objetivo é a “felicidade geral” e o “bem-estar da sociedade humana” (HH I 36). Neste sentido, o aforismo 107, que encerra o capítulo, trata de certa “tristeza” que advém do conhecimento de que “tudo no âmbito da moral veio a ser, é mutável, oscilante, tudo está em fluxo” (HH I 107) e, portanto, toda a ação é “inocente, estúpida” e não significa muito para uma visão ideal de mundo. No entanto, essa “tristeza” é tida como necessária para que advenha uma percepção mais elevada, que tem como principal premissa a ideia de que “*tudo se acha também numa corrente: em direção a uma meta*” (idem). A percepção do devir histórico leva a crer que a moral no tempo culmina na criação “do homem sábio e inocente

15 A partir das complexas referências à investigação científica nos escritos intermediários, situa Nietzsche no âmbito de um “naturalismo metodológico” que propõe o exercício cético no qual “se requer que teorias filosóficas – por exemplo, teorias da moralidade ou do conhecimento – sejam sustentadas ou justificadas pelos resultados da ciência (...). “Continuidade de métodos”, ao contrário, exige apenas que teorias filosóficas emulem os “métodos” de investigação de ciências que obtiveram êxito” Leiter (2002).

16 Embora haja a dialogicidade do texto nietzscheano com os textos científicos de sua época, é necessário se atentar com o sentido particular de seu uso para este termo, como alerta Richardson (2011, p. 311): “*As with every important term Nietzsche uses, we need to be alert for a dual usage of ‘science’. We must distinguish: i) ‘science’ referring to the prevailing practice – to what has been called science so far, and ii) ‘science’ referring to a reformed practice that makes it what it has long claimed and aspired to be – to what science can be, and should become*”.

(consciente da inocência), da mesma forma regular como se produz o homem tolo, injusto, consciente da culpa – *que é não o oposto, mas o precursor necessário daquele*” (idem)<sup>17</sup>.

Crucial para essa nova compreensão da moral é a sua mais absoluta inserção no âmbito do vir-a-ser, o que leva à conclusão de que é a história, como postura metodológica, que demarcará com mais força o estatuto da investigação científica para Nietzsche no âmbito de *Humano, demasiado humano*. Assim, uma vez que é apresentada essa abordagem dos problemas morais nos aforismos iniciais do capítulo 2, em seguida são apresentadas algumas possibilidades de interpretação de diferentes traços de caráter (por exemplo gratidão, vingança, benevolência, etc.), geralmente vinculados a uma determinada jornada evolutiva. Um exemplo encontra-se no aforismo 43, no qual Nietzsche escreve que “devemos pensar nos homens que hoje são cruéis como estágios remanescentes de *culturas passadas*: [...]. São homens atrasados, cujo cérebro, devido a tantos acasos possíveis na hereditariedade, não se desenvolveu de forma vária e delicada”. Este tipo de homem é visto, neste contexto, como “atrasado” e isso implica, para Nietzsche, que este tipo de indivíduo expressa aquilo que, de alguma forma, corresponde à constituição de todos, “assim como na forma de alguns órgãos humanos podem se achar lembranças do estado de peixe”, constituição esta que, todavia, evoluiu para outros estágios em alguns indivíduos.

Contudo, para abordar adequadamente os conteúdos e os elementos explicativos daquilo que Nietzsche deriva de sua incursão à história dos sentimentos morais, é necessário compreender de que modo ele se apropria e instrumentaliza conceitos advindos da tradição, que recepciona o que pode ser feito, nesse caso, a partir do estudo acerca da dialogicidade entre sua filosofia e a obra de Paul Reé.

O profundo diálogo que Nietzsche estabeleceu com Paul Reé no período anterior à concepção de *Humano* teve como resultado principal e mais duradouro o projeto comum de compreensão utilitária e de historicização da moral, que possuiu reverberações identificáveis em muitos dos escritos posteriores de Nietzsche. O próprio termo “observação psicológica” que Nietzsche emprega em seu texto pode ser traçado à obra homônima de Reé, de 1875. No entanto, não obstante as semelhanças, um leve aprofundamento nas teses de Paul Reé acerca da origem dos sentimentos morais se mostra útil para que o projeto nietzschiano seja compreendido em sua singularidade.

Em *A origem dos sentimentos morais* (1877), Reé desenvolve uma abordagem de cunho fortemente darwinista, cuja tese principal é de que a moralidade humana tende à perpetuação

---

17 É impossível não perceber nesta passagem um movimento argumentativo análogo à forma como Nietzsche irá conceber, em 1887, o advento do “indivíduo soberano” como fruto da moralidade do costume (GM II 2).



de impulsos altruístas<sup>18</sup>, pois estes estariam ligados à maior possibilidade de sucesso evolutivo da espécie, uma vez que são úteis ao convívio em comunidade<sup>19</sup>. Como forma de explicação da relação entre impulsos altruístas e egoístas e juízos morais, Reé lança mão de duas concepções adicionais: o hedonismo (de tradição humeana)<sup>20</sup>, como motivo pelo qual o indivíduo age, e o utilitarismo, para compreender a associação entre uma ação e os juízos de bom e mal. Essas duas concepções também estão presentes na obra de Nietzsche:

As manifestações de prazer semelhantes despertam a fantasia da empatia, o sentimento de ser igual: o mesmo fazem os sofrimentos comuns, as mesmas tormentas, os mesmos perigos e inimigos. Com base nisso se constrói depois a mais antiga aliança: cujo sentido é defender-se e eliminar conjuntamente um desprazer ameaçador, em proveito de cada indivíduo. E assim o instinto social nasce do prazer. (HH I 98).

E sobre a concepção utilitária:

A história dos sentimentos em virtude dos quais tornamos alguém responsável por seus atos, ou seja, a história dos chamados sentimentos morais, tem as seguintes fases principais. Primeiro chamamos as ações isoladas de boas ou más, sem qualquer consideração por seus motivos, apenas devido às consequências úteis ou prejudiciais que tenham. Mas logo esquecemos a origem dessas designações e achamos que a qualidade de ‘bom’ e ‘mau’ é inerente às ações [...]. Em seguida, introduzimos a qualidade de ser bom ou mau nos motivos [...]. Indo mais longe, damos o predicado bom e mau não mais ao motivo isolado, mas a todo o ser de um homem. (HH I 39)<sup>21</sup>.

A julgar pelo “vocabulário inglês”, são evidentes as correlações advindas do diálogo entre Nietzsche e Reé para a concepção das teses de *Humano, demasiado humano*, porém, é mais interessante para a presente pesquisa identificar os pontos de diferença no que se refere ao entendimento teórico nietzschiano sobre os fenômenos morais. Como primeiro caso, no aforismo 96 o filósofo recusa a proposta de que a oposição ‘egoísmo-altruísmo’ esteja na gênese dos juízos de bom e mau; para ele, ‘mau’ seria aquele que se coloca como imoral, ou seja, que desobedece aos costumes estabelecidos a ferro e fogo pela comunidade:

- 
- 18 Para Reé, são dois os principais impulsos (*Triebe*) do homem: o egoísta, que leva a ações que visam o benefício próprio, e o altruísta, que visa o bem alheio, mesmo que as expensas do próprio bem-estar; é interessante lembrar que, neste momento, esses conceitos possuem um caráter proeminentemente biológico, recebendo posteriormente uma roupagem moral. Como será visto, este tipo de formulação será foco de dissidências por parte de Nietzsche em *Humano*.
- 19 A obra de Darwin que exerceu maior influência neste sentido foi *The descent of man*, cuja primeira edição data de 1871.
- 20 Cf. Araldi (2008, p. 40).
- 21 É interessante notar que essa concepção utilitarista, baseada em uma específica noção de esquecimento, que Nietzsche endossa neste aforismo, será veementemente rejeitada por ele na *Genealogia da Moral*, em especial no início da primeira dissertação.

‘Egoísta’ e ‘altruísta’ não é a oposição fundamental que levou os homens à diferenciação entre moral e imoral, bom e mau, mas sim estar ligado a uma tradição, uma lei, ou desligar-se dela. Nisso não importa saber como surgiu a tradição, de todo modo ela o fez sem consideração pelo bem e o mal, ou por algum imperativo categórico imanente, mas antes de tudo a fim de conservar uma comunidade, um povo; cada hábito supersticioso, surgido a partir de um acaso erroneamente interpretado, determina uma tradição que é moral seguir; afastar-se dela é perigoso, ainda mais nocivo para a comunidade que para o indivíduo (pois a divindade pune a comunidade pelo sacrilégio e por toda violação de suas prerrogativas, e apenas ao fazê-lo pune também o indivíduo). (HH I 96).

Para Nietzsche, todo o escopo de ações, tanto “boas” quanto “más”, pode ser remetido ao “desejo único de autofruição do indivíduo” (HH I 107). Nesse sentido, pressupor um impulso altruísta, tal como faz Reé, seria um contrassenso com relação à própria premissa hedonista tomada em primeira instância para explicar os motivos pelos quais age um indivíduo<sup>22</sup>.

Entre as boas e as más ações não há uma diferença de espécie, mas de grau, quando muito. Boas ações são más ações sublimadas; más ações são boas ações embrutecidas, bestificadas. O desejo único de autofruição do indivíduo (junto com o medo de perdê-la) satisfaz-se em todas as circunstâncias (HH I 107).

Outra tese que demarca o distanciamento de Nietzsche com relação à obra de Reé é a sua “ênfase nos costumes e na tradição, como fonte para a distinção entre bom e mau”<sup>23</sup>. Neste sentido, embora estejam contidas, no supracitado aforismo 39, afirmações que expressam posições interpretativas de cunho explicitamente utilitarista, há uma peculiar dissonância desse trecho em comparação com outras partes da obra que, da mesma forma, se debruçam sobre o tema específico da origem de bem e mal.

Notável para essa distinção é o aforismo 45<sup>24</sup>, no qual consta que há uma “dupla pré-história do bem e do mal”, que está muito mais relacionada à noção de poder do que à de utilidade. A primeira instância para a distinção entre bem e mal estaria localizada “na alma das tribos e castas dominantes”, onde “quem tem o poder de retribuir o bem com o bem, o mal com o mal, e realmente o faz, ou seja, que é grato e vingativo, é chamado de bom; quem não tem poder e não pode retribuir é tido por mau” (HH I 45). Por sua vez, uma segunda

22 É imprescindível notar que a concepção de vontade de poder não se faz ainda presente em 1878, pois certamente, nos escritos posteriores, Nietzsche se voltaria a ela, e não ao ganho de prazer, como elemento principal para a interpretação da ação egoísta.

23 Neste ponto, está também em concordância o trabalho de Itaparica (2013).

24 Este aforismo é reconhecido no Prólogo 2 da *Genealogia* como representante dos iniciais pensamentos de Nietzsche com relação à origem dos juízos de bem e mal. De fato, a argumentação nele contida é em muitos pontos semelhante ao que consta da primeira dissertação. O que leva a crer que seu conteúdo tenha se tornado dominante em relação ao conteúdo do aforismo 39, cujas proposições fazem parte daquilo que será precisamente refutado na mesma parte da *Genealogia*.

concepção advém da perspectiva daqueles que são “oprimidos e impotentes”, para eles o mal está no *outro* que lhe exerce o poder, mesmo que representado “em signos de bondade, solicitude e compaixão” (idem).

Outra indicação de que as relações de poder se sobrepõem às explicações utilitaristas para a gênese de bem e mal é encontrada no aforismo 96, no qual a obediência aos costumes é tida como o critério mais proeminente para a formação de tais juízos. Nietzsche escreve que “se alguém se sujeita a ela (tradição) com dificuldade ou prazer é indiferente, bastando que o faça. ‘Bom’ é chamado aquele que, após longa hereditariedade e quase por natureza, pratica facilmente e de bom grado o que é moral, conforme seja [...]” (HH I 96). Portanto, é por meio do exercício contínuo de poder de uma formação humana que um indivíduo se torna moral<sup>25</sup>, suposição que, dentre outras consequências, situa contextualmente a criação de valores em função do exercício temporal de influência de uma comunidade<sup>26</sup>.

---

25 Segundo Itaparica (2013, p. 73), a peculiaridade do darwinismo de Nietzsche, em oposição ao de Reé, é a de que ele afirma que não é a sobrevivência e a adaptação que se colocam como finalidade da espécie, mas sim sua busca por poder. Essa interpretação é também semelhante à de Richardson (2008).

26 Trata-se de uma primeira formulação da famosa noção de “moralidade do costume” (*Sittlichkeit der Sitte*) que terá seu conceito elaborado em *Aurora* (9), onde é tomada como cena originária e primeiro estágio de formação do ser moral.

## 2. AURORA

O texto de *Aurora: Pensamentos sobre preconceitos morais*, apesar de ser tradicionalmente localizado ao lado de *Humano* e d'A *Gaia Ciência*, no segundo período de produção de Nietzsche, apresenta, por um lado, a maturação de conceitos e ideias antes apresentadas por ele, mas também uma notória singularização de seu vocabulário filosófico. Do ponto de vista do contexto de surgimento, *Aurora* pode ser situada como em meio a uma “crise de meia idade”, em um momento em que Nietzsche havia já deixado de lecionar na Universidade da Basileia, primariamente em decorrência de uma debilitação de sua saúde: “aos trinta e seis anos atingi o ponto mais baixo de minha vitalidade – ainda vivia, sem, no entanto, enxergar três passos adiante. Então – era o ano de 1879 – abandonei minha cátedra na Basileia [...]” (EH, Por que sou tão sábio 1)<sup>27</sup>.

Tendo em vista esse perfil de singularidade crescente do texto de *Aurora*, pretende-se com este subcapítulo apontar de forma breve alguns desenvolvimentos conceituais que não se fazem plenamente presentes nos textos anteriores, mais precisamente com relação ao conceito de “moralidade do costume” e a diferenciação entre ‘juízos e sentimentos morais’. Este tipo de elucidação será útil para a melhor compreensão do caráter da crítica de Nietzsche à moral nos escritos posteriores, sobretudo em relação à *Para Além de Bem e Mal*.

Do ponto de vista metodológico, não serão apontadas distinções significativas com relação ao modo como foi delineada a forma crítica no texto de *Humano, demasiado humano*. No que se refere ao caráter refutatório da crítica apontado no subcapítulo anterior, há uma similitude para com o texto de 1881, especialmente com a retomada da importância da história e da ciência em geral. Por exemplo, no primeiro aforismo Nietzsche escreve acerca do caráter “ultrajante” do trabalho do historiador; adiante em A 95, ele identifica, no contexto da existência de Deus, a “refutação histórica como definitiva”; em A 112, o filósofo introduz ainda o termo “história natural”, prática que estará presente de forma decisiva em *Para Além*

---

27 Este caráter de *Aurora* como, ao mesmo tempo, um momento de “decadência e começo” (EH, Por que sou tão sábio, 1), demarca o que Viesenteiner (2015a) compreende como um dos primeiros exercícios efetivos de Nietzsche em prol de uma “individualização do pensamento”, que, acompanhada de uma intenção de reflexão acerca de si mesmo, pode demarcar um dos primeiros momentos em que seria possível identificar a realização de um empreendimento autogenealógico em Nietzsche: “Seja ‘*Pflugschar*’ (relha) (título provisório posteriormente abandonado), ou ‘*Morgenröthe*’ (aurora). Ambos sempre apontam para um futuro, indicam novas possibilidades e outros horizontes, ou, em suma, o anseio por um “caminho próprio”, conforme Nietzsche intitulará tanto no aforismo 484, quanto no aforismo 2 do ‘Prólogo’ tardio de 1886 de *Aurora*. Assim, o uso agrícola da relha para o plantio das sementes alude ao que ainda está por vir e vai nascer, ao passo que *Aurora* igualmente indica uma nova esperança. Ambos os títulos aludem a um recomeço, uma nova fase, uma outra perspectiva. Por isso que situo em *Aurora*, especificamente, uma das primeiras tentativas bem-sucedidas de Nietzsche de uma autogenealogia” (idem, nota 4).

*de Bem e Mal*<sup>28</sup>. Com relação à ciência, são ainda mais abundantes as ocasiões onde está associada a alguma espécie de contra-argumentação, como por exemplo: A 74, contra “qualquer vida no além”; A 195, onde o “saber matemático e mecânico” é relacionado às “autenticas ciências”; A 270, e a resistência a uma ciência iluminadora; A 542, onde Auguste Conte é chamado de “grande, íntegro francês, [...] que soube enlaçar e domar as ciências estritas”. Portanto, será do ponto de vista conceitual que o texto de *Aurora* será mais intensamente trabalhado.

---

28 Assunto que será pormenorizadamente desenvolvido no item 3.3.

## 2.1. O CONCEITO DE MORALIDADE DO COSTUME

Como apresentado no capítulo anterior, em HH I 96 consta a primeira aparição desta dupla conceitual formada pelas palavras ‘costume’ (*Sitte*) e ‘moralidade’ (*Sittlichkeit*)<sup>29</sup>. Naquele contexto, é fornecida uma interpretação para a origem dos juízos de ‘bom’ e ‘mal’ como designações daqueles que, voluntariamente ou não, se alinham com as práticas e concepções morais presentes em uma determinada comunidade. Esta “tradição”, que se construiu para ser obedecida, teria, segundo Nietzsche, pouca consideração “pelo bem e o mal, ou por algum imperativo categórico imanente, mas antes de tudo (existiria) a fim de conservar uma *comunidade*, um povo” (HH I 96)<sup>30</sup>. Ao longo do tempo, isto que antes teve origem no benefício da comunidade é “esquecido” como tal e passa a ser visto como sempre presente, como divino e incontestável; tal perspectiva faz com que Nietzsche afirme que, do ponto de vista lógico, a “moral da piedade é muito anterior do que a que exige ações altruístas” (idem).

Surge então a proposição de que o indivíduo é posto em detrimento da comunidade, tema que será diretamente abordado no segundo volume de *Humano, demasiado humano* em OS 89. Nele, Nietzsche remonta a origem do costume a duas ideias fundamentais: “a comunidade vale mais que o indivíduo” e “a vantagem duradoura é preferível à passageira” (OS 89), dessa forma, para a continuidade da comunidade deve-se poder prescindir do bem-estar do indivíduo, ou até mesmo de sua “sobrevivência” (OS 89). O ponto diferencial desse aforismo está no fato de que a origem do costume não é abordada de forma nebulosa, como em HH I 96, mas pensada como uma construção psicológica daqueles que não são “vítimas”;

29 É elucidativa neste caso a nota 44 da tradução de *Humano*, de Paulo César de Souza: “No léxico alemão é evidente a relação entre ética ou moral e ‘costume’ (*ethos*, em grego; *mos*, em latim); e, ao lado do termo germânico *Sitte* (‘costume, moral’) e seu adjetivo, *sittlich*, usa-se também *Ethik* e *Moral* e os adjetivos *ethisch* e *moralisch*, tomados do grego e do latim, como em português”. Portanto, a tradução de “moralidade do costume” se mostra invariavelmente imprecisa no português, pois, ao passo que em alemão são três os troncos linguísticos de origem para uma noção semelhante (grego, latino e germânico), em português é preciso se contentar com apenas dois (grego e latino).

30 O argumento que tem como foco a noção de “conservação” é bastante presente no período intermediário da filosofia de Nietzsche, sobretudo quando contextualizado com o diálogo com o pensamento de Paul Reé, altamente influenciado pela teoria darwinista (ITAPARICA, 2013). Todavia, a noção de conservação da comunidade, e *não* do indivíduo, está relacionada com um debate do século XIX (ainda não resolvido) acerca da noção de espécie. Surgiria então a pergunta: como as tentativas de sobrevivência individual poderiam ser interpretadas como ações em prol da espécie, um grupo sempre não delimitado e em transformação? Isso não estaria em conflito com a noção de “sobrevivência do mais adaptado”, uma vez que se trata de uma competição, a princípio, também “intra-espécie”? Nietzsche não parece se dedicar de forma efetiva a este tipo de problema, que parece se tornar cada vez menos importante, na medida em que ele realiza uma revisão do darwinismo nos escritos posteriores, atribuindo mais ênfase para a noção de vontade de poder, sobretudo em âmbito individual.

trata-se de “um *sentimento* para todo o conjunto de costumes em que se vive e se foi criado” (idem, grifo nosso).

No entanto, a “vítima” da moralidade do costume não é deixada em anonimato por Nietzsche, ele a descreve como “quem sustenta que o indivíduo pode ter mais valor do que a multidão, e também que o gozo presente, o instante no paraíso, deve talvez ser mais estimados que um insípido perpetuar de condições livres de dor ou confortáveis” (idem). Em outras palavras, é sacrificado<sup>31</sup> aquele que se opõe precisamente às duas ideias fundamentais identificadas no início do aforismo. Percebe-se aqui que, ao situar a origem de tais máximas de valor no interior de uma dinâmica de desenvolvimento psicológico de determinado tipo de homem, Nietzsche retira qualquer possibilidade de tomar esses juízos como incondicionais, e, além disso, torna-se sem sentido a tentativa de fundamentá-los desconsiderando as condições específicas em que eles poderiam insurgir. Esse é o efeito da historicização como método crítico neste contexto.

Todavia, é, sobretudo, em *Aurora* que Nietzsche dá tratamento extensivo ao conceito de *moralidade do costume*. No aforismo 9, crucial por apresentar a definição desse conceito, encontra-se o seguinte axioma: “a moralidade não é outra coisa (e, portanto, não mais!) do que obediência a costumes, não importa quais sejam;” (A 9), portanto, em semelhança ao conteúdo de HH I 96, as relações de obediência são os elementos principais que demarcam o vínculo que o indivíduo possui com os costumes presentes em uma tradição.

Embora não seja possível, no contexto de *Aurora*, falar acerca da noção de poder com a riqueza polissêmica que ela tomará nos escritos posteriores, fica claro, no que se refere à tradição, que Nietzsche não concebe uma relação de obediência que não seja compreendida em uma dinâmica de domínio.<sup>32</sup> Esta concepção se torna ainda mais radical quando o filósofo escreve sobre o caráter dessa obediência:

O que é a tradição? Uma autoridade superior, a que se obedece não porque ordena o que nos é útil, mas por que *ordena*. – O que distingue esse sentimento ante a tradição do sentimento do medo? Ele é o medo ante um intelecto superior que manda, ante um incompreensível poder indeterminado, ante algo mais do que pessoal – há *superstição* nesse medo (A 9).

Não há um fundamento para a autoridade da tradição, trata-se de um puro exercício de poder, o qual não tem finalidade outra senão a manutenção da própria existência. Tal é, por

31 Em alemão, tanto a palavra “vítima” como “sacrifício” podem ser remetidas à palavra “*Opfer*”.

32 Em *Para Além de Bem e Mal*, a noção de obediência ganhará uma interpretação psicológica ainda mais complexa: aquele que obedece, o faz, pois dessa forma aumenta a sensação de poder referente ao domínio do próprio agir, tornando a oposição obediência-ordem mais difusa em certos casos. Sobre isso cf. Tongeren (2012, p. 120).

exemplo, a natureza dos costumes que Nietzsche cita a frente, que por si mesmos não significam nada, mas “mantém continuamente na consciência a permanente vizinhança do costume, a ininterrupta obrigação de observá-lo: para reforçar a grande norma com que tem início a civilização: qualquer costume é melhor do que nenhum costume” (A 16).

Esse “medo” seria então o substrato para a formação de uma comunidade, o que situa a moralidade do costume como aquilo que se fez presente no surgimento da civilização. É geralmente em uma época de caráter originário e primevo que Nietzsche situa com mais ênfase o exercício deste tipo de regime moral, no entanto, trata-se de um momento indeterminado do ponto de vista cronológico. O máximo de precisão em que ele é situado é a vaga noção de “muitos milênios antes do nosso calendário”, embora logo em seguida completa: “e também, no conjunto, até o dia de hoje (nós habitamos o pequenino mundo das exceções e, por assim dizer, sua zona ruim)” (A 14). O estatuto do tempo, no que se refere à origem das comunidades, parece estar mais relacionado a um elemento lógico, no sentido de uma cadeia necessária de eventos para a evolução de algo, do que a um elemento objetivo do ponto de vista factual<sup>33</sup>.

Talvez a consequência filosófica mais proeminente da elaboração teórica de Nietzsche sobre a moralidade do costume seja a tensão presente entre vida coletiva e vida individual. Seu raciocínio parece culminar na descrição de um determinado tipo de indivíduo que é produzido a partir do exercício de poder de uma tradição, como *spin off* singular de práticas que, em teoria deveriam gerar uma comunidade regular e homogênea em costumes. A sentença “O homem livre é não-moral (*unsittlich*)” (A 9)<sup>34</sup> constitui uma premissa básica, na medida em que somente aquele que não possui sua ação condicionada pelo costume pode, de alguma forma, se encontrar “fora do círculo da moralidade” (*idem*).

A figura do indivíduo não-moral é enunciada em diversas nuances, que se põe a uso para elucidar diferentes aspectos da origem de certos elementos morais. Em HH I 96 esse indivíduo representa aquele que é ‘mau’ e ‘perigoso’ quando posto em contraste com aqueles que têm em si a necessidade de manutenção e conservação da comunidade. Em OS 89 ele é a vítima (*Opfer*) cujo sacrifício é necessário para a instituição do poder da tradição, justamente porque esse ato comunica, ou ainda, delimita a esfera do que é moral ou não. Em *Aurora*, a

33 Em Araldi (2008, p. 41-2) se encontra uma descrição das etapas de surgimento, desenvolvimento e autossuperação da moral, que correspondem, em ordem, a 1) a moralidade do costume; 2) ao período moral propriamente dito (como descrito em GM II 2) e; 3) ao período extramoral, no qual se atinge o indivíduo autônomo, soberano. Independentemente do aspecto cronológico, observa-se nessa interpretação uma contiguidade entre o que é *sittlich* e o que é *moralisch*, de forma a crer que há, no segundo termo, uma complexidade e uma polissemia maiores do que no primeiro, o que, todavia, não impede que essa contiguidade seja, por ventura, si mesmo no tempo de somente uma vida.

34 Cf. GM II 2: “‘autônomo’ e ‘moral’ se excluem”.



associação continua: “em todos os estados originais da humanidade ‘mau’ significa o mesmo que ‘individual’, ‘livre’, ‘arbitrário’, ‘inusitado’, ‘inaudito’, ‘imprevisível’” (A 9).

Contudo, em contiguidade com a interpretação psicológica estabelecida em *Humano, demasiado humano*, pode-se argumentar que a tensão entre moralidade e individualidade está presente na perspectiva de todo indivíduo, em maior ou menor grau.

Superação é exigida *não* por suas consequências úteis para o indivíduo, mas a fim de que o costume, a tradição apareça vigorando, não obstante toda vantagem e desejo individual: o indivíduo deve sacrificar-se – assim reza a moralidade do costume (A 9).

Ocorre aqui o estabelecimento de uma proporcionalidade entre ser moral e sacrificar a si mesmo. Psicologicamente, esse processo se torna ainda mais delicado, na medida em que o agente do sacrifício pode ser o indivíduo mesmo para consigo, em uma espécie de introjeção das formas de regulação da comunidade<sup>35</sup>. Esse processo termina, segundo Nietzsche, intervindo prejudicialmente na própria avaliação de si mesmo:

Cada ação individual, cada modo de pensar individual provoca horror; é impossível calcular o que justamente os espíritos mais raros, mais seletos, mais originais da história devem ter sofrido pelo fato de serem percebidos como maus e perigosos, por perceberem a si próprios assim. Sob o domínio da moralidade do costume, toda espécie de originalidade adquiriu má consciência; até o momento de hoje, o horizonte dos melhores tornou-se ainda mais sombrio do que deveria ser (A 9).

Talvez o sofrimento ao qual Nietzsche se refere esteja ligado ao fato de que, para aquele que se afasta do domínio da moral, trata-se de um movimento para o qual não se pode agir de outra forma, quase como uma necessidade para a qual deve se pagar um preço demasiadamente alto. Como está presente no tema do aforismo 14, a loucura (*Wahnsinn*) é um traço que marca aqueles que fogem ao costume: “todos os homens superiores, que eram irresistivelmente levados a romper o jugo de uma moralidade e instaurar novas leis, não tiveram alternativa, *caso não fossem realmente loucos*, senão tornar-se ou fazer-se de loucos” (A 14). Nesse sentido, a loucura é tomada praticamente como uma medida para que o indivíduo não seja anulado sob a marca da ‘maldade’ e da ‘imoralidade’. O louco, nesse contexto, marca também aqueles que, de alguma forma, devem se colocar no papel de

35 Esse processo é semelhante ao que Nietzsche irá descrever em sua interpretação acerca dos ideais ascéticos, na terceira dissertação da *Genealogia*. Intrigante também, sobre esse tema, é a interpretação de Saar (2007, p. 119-122) sobre as formas de poder presentes nessa mesma obra, para a qual ele se utiliza das três categorias conceituais do Real, do Simbólico e do Imaginário referentes à psicanálise de Jaques Lacan. De acordo com este autor, esse tipo de introjeção de uma forma de exercício de poder que, por sua vez, passa a agir do sujeito para consigo mesmo poderia ser denominada de *poder imaginário*, de caráter eminentemente inconsciente e, como tal, o mais difícil de se oferecer alguma espécie de resistência.

liderança de uma comunidade; são os “inovadores em todos os campos”, mas também “os santos da idade média”, “os *angedkok* entre os nativos da Groenlândia” os “pajés entre os brasileiros” (idem). Se a perspectiva é lançada então para o âmbito da cultura, percebe-se que os indivíduos não-morais são, de certa forma, necessários em virtude de sua possibilidade de criação.

## 2.2. SENTIMENTO MORAL VS. JUÍZO MORAL

No item anterior, foi enfatizada a discussão acerca do conceito de moralidade (*Sittlichkeit*) como derivação da noção básica de costume (*Sitte*). Embora em português, por uma questão linguística, não fique imediatamente clara a distinção entre *sittlich* e *moralisch*, para a filosofia de Nietzsche tratam-se de horizontes de discussão relativamente diferentes. Enquanto *sittlich* se refere ao conjunto de práticas e costumes que objetivam a constituição e continuidade de uma comunidade, quando se adentra no campo da *Moral* (em sua origem do latim) se estabelece um horizonte de caráter mais teórico, o que primeiramente significa apenas a possibilidade de falar acerca da questão da ação humana de um ponto de vista mais amplo<sup>36</sup>. Todavia, interessam também as diversas atribuições do termo ‘moral’, que Nietzsche instrumentaliza com diferentes objetivos em sua obra.

No contexto de *Aurora*, é estabelecida uma estrita distinção entre *conceito* moral e *sentimento* moral; elementos que em obras anteriores não recebem tratamento tão demarcado. Como método para essa separação semântica está a descrição da origem dos sentimentos morais do ponto de vista do indivíduo, tal como segue:

*Sentimentos morais e conceitos morais.* — Claramente os sentimentos morais são transmitidos deste modo: as crianças percebem, nos adultos, fortes inclinações e aversões a determinados atos, e, enquanto macacos natos, *imitam* essas inclinações e aversões. Depois em sua vida, quando se acham plenas desses afetos aprendidos e bem exercitados, acham questão de decência um ‘Por quê?’ posterior, uma espécie de fundamentação para as inclinações e aversões. Mas essas ‘fundamentações’ nada têm a ver com a origem ou o grau do sentimento: o indivíduo apenas acomoda-se à *regra* de que, enquanto ser racional, precisa ter razões para ser a favor ou contra, razões apresentáveis e aceitáveis (A 34).

Trata-se de um caso em que o argumento historicista de Nietzsche não se limita à história da cultura, mas é remodelado de forma a atuar no âmbito do desenvolvimento moral de cada indivíduo. A partir disso, são elencados dois pontos importantes sobre a origem dos sentimentos morais. Em primeiro lugar, há uma primazia genética dos sentimentos morais com relação às suas denominações, que apenas posteriormente lhe são atribuídas. Nietzsche aponta que quando o “ser racional” faz perguntas sobre os sentimentos morais eles já haviam sido delimitados, em um processo de imitação das “inclinações e aversões” percebidas nos adultos, ao longo do crescimento do indivíduo. Em segundo lugar, está presente a ainda mais

36 Obviamente, seria uma árdua tarefa delimitar todas as acepções possíveis para o termo *moral* na filosofia de Nietzsche, mesmo se tomarmos em conta lugares em que ele estabelece uma definição de forma explícita (cf. ABM 19). Entretanto, interessa, por hora, apenas notar que é este termo, e não outro, que Nietzsche elege para levar a cabo a maioria de suas investigações, dentre as quais a que norteia a confecção dessa pesquisa: a genealogia.

decisiva ideia de que aquilo que surge como fundamentação, em um processo de nomeação *a posteriori*, não possui correlação necessária com o sentimento moral que antes se fazia presente. Como consequência disso, Nietzsche não chega a conceder nem a possibilidade de que os conceitos morais devam estabelecer relações de referencialidade com aquilo que é da ordem do sentimento<sup>37</sup>, com a conclusão de que estabelecer uma relação causal entre ambos pode ser considerado outro exemplo de mau uso do princípio de razão suficiente<sup>38</sup>.

No aforismo seguinte, há a introdução de outro elemento neste processo, o preconceito (*Vorurteil*) moral<sup>39</sup>. Esse conceito importante para as obras posteriores aparece aqui como anterior ao sentimento, como “juízos e valorações” que são passados de geração em geração na forma de “inclinações e aversões” (A 35). Dessa forma, antes do sentimento moral há a formação de um juízo, que tem como fundamento nada além de uma relação afetiva<sup>40</sup> com aquilo que se tem aversão ou atração, ou talvez ainda no linguajar de *Humano, demasiado humano*, com aquilo que estabelece “relação conosco no tocante ao prazer e à dor” (HH I 18). Portanto, sob o ponto de vista correspondencial, tratam-se de juízos que estão “frequentemente errados” (A 35).

37 O estabelecimento da dicotomia entre razão/intelecto e sentimento/afeto é mais característico ao período intermediário de produção filosófica de Nietzsche, possivelmente devido à intensa imersão em debates da filosofia neokantiana de sua época, na qual a própria noção de faculdade implica de certa forma em um tratamento diferencial dessas diferentes instâncias. No entanto, a partir de certo ponto, Nietzsche parece esquivar-se de um dualismo tão estrito, em direção a uma concepção em que “razão” é tomada como um elemento meramente instrumental de uma instância mais ampla, que pode ser compreendida por meio do conceito de “corpo”. Importantes para essa discussão são as ideias de “pequena” e “grande razão”, presentes no capítulo de *Os desprezadores do corpo de Zarathustra*.

38 Em A 19, ainda no âmbito da moralidade do costume, Nietzsche afirma que este último representa “as experiências dos homens passados acerca do que presumiam ser útil ou prejudicial”, no entanto também não é determinante para o “*sentimento do costume* (moralidade) (que) não diz respeito àquelas experiências como tais, e sim, à idade, santidade, indiscutibilidade do costume” (A 19). Portanto, Nietzsche mantém a mesma postura argumentativa, na medida em que retira a relação entre sentimento e costume, porém o faz na perspectiva da cultura, em diferença com o conteúdo de A 34.

39 Reproduzimos aqui a nota 9 da tradução de *Para Além de Bem e Mal*, de Paulo César de Souza, como elucidação da tradução deste termo: “adotamos aqui a tradução convencional para *Vorurteil*, apesar de sua insuficiência. *Vorurteil* corresponde precisamente ao termo latino *praejudicium* (prefixo *vor*, ‘pré’, mais *Urteil*, ‘juízo’). Etimologicamente, a tradução mais adequada seria ‘prejuízo’. [...]. Mas em português essa palavra veio a significar ‘dano’, e não ‘conceito ou opinião formada antecipadamente, sem maior consideração ou conhecimento dos fatos’. [...]. Acrescentemos que o caráter insatisfatório dessa tradução também se deve ao sentido coloquial mais difundido da palavra ‘preconceito’, como ódio ou aversão irracional. Mas não há como retroceder à denotação primeira e ‘pura’ da palavra. A língua não vive suspensa num limbo: o português é falado por pessoas que têm preconceito de cor e prejuízo com a inflação”.

40 Segundo Viesenteiner (2016, p. 130), essa postura teórica de Nietzsche o insere no interior de uma tradição “não-cognitivista” da moral: “Nietzsche ocupa uma posição não-cognitivista em metaética, na medida em que o processo de formação dos nossos juízos de valor remonta ao efeito de duradouro da moralidade sobre nossos sentimentos e afetos, até serem psicologicamente incorporados por cada um de nós (cf. A 9, 14 e 16), de modo que nos está vedado qualquer acesso correspondencial dos nossos juízos com nossas crenças morais. Não há, neste caso, quaisquer reivindicações de verdade ou falsidade para os nossos juízos de valor, mas sim assentimento afetivo a certos juízos para os quais temos inclinações ou aversões, ou seja, a ‘história dos sentimentos morais é completamente diferente da história dos conceitos morais’ (A 34)”.

Contudo, para além do tema da veracidade resta a questão acerca das motivações para a ação, em outras palavras, como um juízo, conceito ou sentimento moral se relaciona com o ato mesmo. Para Nietzsche esse é um ponto de divisão entre os conceitos apresentados em A 34: “Neste sentido, a história dos sentimentos morais é muito diferente da história dos conceitos morais. Aqueles são poderosos *antes* da ação, estes *depois* da ação, em vista da necessidade de pronunciar-se sobre ela” (A 34). O sentido desta passagem, se lido isoladamente, torna-se bastante nebuloso, pois o caráter do “poder” aqui mencionado é de certa forma indeterminado. Uma hipótese é que se trate um poder motivacional, na esteira do que consta no aforismo 103, onde Nietzsche discute de que forma é possível que os juízos morais (*sittliche* neste caso) se coloquem como motivos da ação: “negar que juízos morais repousem sobre verdades. Nesse caso se admite que são realmente motivos da ação, mas que, dessa forma, são os erros, fundamento de todo juízo moral, que impelem os indivíduos a suas ações morais (*moralischen Handlungen*)” (A 103).

Neste sentido, esse conjunto de aforismos parece estabelecer uma espécie de circularidade motivacional que tem como polos as noções de sentimento moral e conceito moral. Por um lado, antes da ação são os sentimentos morais que se colocam como dominantes para determiná-la, mesmo que, no âmbito da consciência, o indivíduo creia que age a partir de uma fundamentação racional (tal é o argumento presente em A 103, onde tal juízo seria impreterivelmente deslocado da noção de verdade). Todavia, Nietzsche prevê ainda um movimento contrário, no qual uma vez que se desvincilhe da noção verdade correspondencial do juízo, é possível que este, por sua vez, retroaja sobre os sentimentos morais em um movimento que pode ser denominado de autorreferencial<sup>41</sup> “temos que aprender a *pensar de outra forma* – para enfim, talvez bem mais tarde, alcançar ainda mais: *sentir de outra forma*” (A 103).

---

41 Esta é a hipótese defendida por Viesenteiner (2016), na qual o procedimento autogenealógico poderia trazer algum tipo de objetividade moral deflacionada, a qual teria, por sua vez, uma propriedade motivacional para o indivíduo em suas ações futuras. É claro, no entanto, que se trata de argumentação que se utiliza da riqueza conceitual presente em *Aurora*, embora não possa se restringir a ela para que fiquem claros todos os seus elementos. Da mesma forma, devido ao caráter eminentemente cronológico da estrutura desta pesquisa, manteremos as questões lançadas neste subcapítulo de certo modo em aberto, para que sejam novamente abordadas nos itens posteriores a partir de novos elementos conceituais que venham a surgir.

### 3. PARA ALÉM DE BEM E MAL

O texto de *Para Além de Bem e Mal*, datado de 1886, se situa em um momento singular na obra de Nietzsche, representado sobretudo pelo retorno à publicação após um hiato de mais de um ano desde a impressão da última parte de *Zarathustra* em 1885. Além disso, esse livro demarca, junto ao livro V d'A *Gaia Ciência*, o início do último e mais produtivo período de produção de Nietzsche, que vem a terminar somente com seu colapso mental em janeiro de 1889. O que ocorre nesse período não é propriamente uma ruptura com os escritos anteriores, mas antes uma “revisitação”<sup>42</sup>, agora com outro *pathos*, com outro “humor filosófico” (ABM 25).

Talvez uma das mudanças mais peculiares ocorra quanto ao uso da forma literária empregada por Nietzsche em seu terceiro período, que passa da escrita aforismática mais expressiva e “pessoal”<sup>43</sup> para uma expressão filosófica mais densa e concisa, o que caracteriza como “a passagem dos livros de aforismos anteriores para as posteriores dissertações”:

Em *Para Além de Bem e Mal*, percebe-se, de modo geral, a determinação de Nietzsche em apresentar sua pluralidade de observações e ideias, que ele obteve em seus livros de aforismos anteriores, por meio das mais densas sequências e do menor número possível de pontos de vista (STEGMAIER, 1994, p. 40).

Com relação à ABM especificamente, segundo Van Tongeren, “é sabido que se trata de um livro oriundo de planos e estudos para uma reelaboração de *Humano, demasiado humano I*” (2012, p. 83), o que se revela em particular a partir de uma comparação entre a estrutura das duas obras. Ambas foram elaboradas em nove capítulos<sup>44</sup>, os quais partilham de diversas semelhanças como: “crítica à filosofia no capítulo I, a crítica à religião no capítulo III, considerações políticas, no VIII, os textos sobre a mulher em *Para Além de Bem e Mal* na conclusão do capítulo VII, ao passo que o capítulo VII de *Humano, demasiado humano* é intitulado ‘Mulher e Criança’” (VAN TONGEREN, 2012, p. 83). No entanto, a presença destas semelhanças realça o contraste para aquilo que não se reedita no escrito de 1886, que é

42 Neste contexto, também se destacam os novos prefácios para *Gaia Ciência*, *Aurora*, *O nascimento da tragédia* e *Humano, demasiado humano* (I e II).

43 Cf. “Carta à Karl Knortz de junho de 1888” (BVN,1050): „Von meinem Zarathustra glaube ich ungefähr, daß es das tiefste Werk ist, das in deutscher Sprache existirt, auch das sprachlich vollkommenste. Aber das *nachzufühlen*, dazu bedarf es ganzer Geschlechter, die erst die inneren Erlebnisse *nachholen*, auf Grund deren jenes Werk entstehen konnte. Fast möchte ich rathen, mit den letzten Werken anzufangen, die die weitgreifendsten und wichtigsten sind („Jenseits von Gut und Böse“ und „Genealogie der Moral“). Mir selbst sind am sympathischsten meine mittleren Bücher, „Morgenröthe“ und „Die fröhliche Wissenschaft“ (es sind die persönlichsten)“.

44 Tradução de *Hauptstück*, termo utilizado somente nas duas obras em discussão e que se distingue de *Kapitel*.

a localização da crítica à moral, passada do segundo ao quinto capítulo. Para Van Tongeren isso significaria uma centralidade desse tema em ABM, pois o capítulo V representaria um momento de conclusão no livro após a crítica aos diferentes âmbitos da cultura (filosofia, arte, religião e moral) levando a uma segunda parte onde Nietzsche expressaria seus pensamentos acerca de uma filosofia que vai *além de bem e mal*<sup>45</sup>.

De fato, a moral passa a ser o tema principal das duas grandes obras dos anos de 1886 e 1887 (*Para Além de Bem e Mal* e *Genealogia da Moral*), embora seja possível traçar pontos de continuidade e de ruptura no que se refere à estratégia crítica presente em cada um desses escritos. Portanto, o objetivo principal dessa breve incursão no texto de ABM é o de salientar os principais elementos críticos ali presentes, sobretudo no que se refere ao âmbito da moral, de forma a compreender como esses se relacionam com os métodos que se farão presentes a partir de 1887, em especial, como é o caso deste trabalho, com o texto da *Genealogia da Moral*.

---

45 Van Tongeren (idem, p. 84) enfatiza, neste sentido, os capítulos VII (“Nossas virtudes”) e IX (“O que é nobreza”).

### 3.1. PSICOLOGIA E VONTADE DE PODER

Após o advento de *Zaratustra*, a filosofia de Nietzsche passa a ser tomada por um linguajar conceitual bastante próprio, já com a presença das ideias que o tornariam mais conhecido, como o *eterno retorno*, a *morte de Deus* e o *niilismo*, e também a doutrina da vontade de poder<sup>46</sup>. Esta possui papel central em *Para Além de Bem e Mal*, tendo na complexa seção 36 talvez sua mais decidida proposição em toda a obra do filósofo, a qual será aqui brevemente analisada para que se possa avançar teoricamente com relação às hipóteses sobre a moralidade em *Para Além de Bem e Mal*.

Em *Zaratustra* o conceito de vontade de poder surge como *Lehre* (doutrina, ensinamento), e está ligado à superação da vida mesma, como aquilo que perpassa todo ser no momento em que esse “estima alguma coisa”: “Muitas coisas são mais estimadas pelo vivente do que a vida mesma; mas no próprio estimar fala – a vontade de poder! –” (Za, Da superação de si mesmo).

Notável ainda é a forma como Nietzsche encena esse ensinamento como realizado pela própria vida<sup>47</sup>, tamanha é a força desse conceito nessa obra. Todavia, quando este tema é novamente abordado em ABM 36, Nietzsche se utiliza de uma linguagem mais austera, e aquilo que antes era doutrina passa a ser devidamente tratado como hipótese, o que é indicado pelas inúmeras aparições da construção “Supondo que” (*Gesetzt, dass*), que finalmente culminam na frase “a vontade de poder, como é *minha* tese” (ABM 36).

Ao tratar da vontade de poder como *sua* tese, Nietzsche engendra um argumento que, em sua forma mesma, representa aquilo que é o âmago da questão: se vontade de poder é a insígnia de toda força atuante, então aquilo mesmo que se afirma só pode ser visto como uma força dentre várias outras, o que no linguajar filosófico significa que um argumento somente se pode apresentar como tese que busca superioridade frente a outras. A maneira como Nietzsche evoca a superioridade de seu argumento, em prol da tese da vontade de poder, se dá por meio da afirmação de que isso se impõe a partir da “consciência do *método*” (ABM 36). Essa tese é unificadora em sua ambição, pois pressupõe que o mundo mecânico “é da mesma ordem de realidade que nossos afetos” (idem), de modo que estão presentes, no mundo,

46 Embora o termo “*Wille zur Macht*” se faça presente em fragmentos póstumos desde 1876, é somente em *Zaratustra* (“Da superação de si-mesmo”) que ele aparece pela primeira vez em obras publicadas: “Apenas onde há vida há também vontade: mas não vontade de vida, e sim – eis o que te ensino – vontade de poder!” (Za, “Da superação de si mesmo”). Essa passagem está contida na segunda parte da obra de 1883, que possui uma correlação temática bastante clara com o primeiro capítulo de ABM, sobretudo no que se refere aos conceitos de “vontade de verdade” e “vontade de poder” (cf., p. ex., ABM 9).

47 “E este segredo a própria vida me contou. ‘Vê’, disse, ‘eu sou aquilo que sempre tem de superar a si mesmo’” (Za, Da superação de si mesmo).



impulsos da mesma espécie daqueles do “nosso mundo de desejos e paixões” (idem), o que termina, portanto, em uma equiparação de todas as formas de causalidade. Essa unificação se mostra coerente à “moral do método” de Nietzsche, que consiste em “não admitir várias espécies de causalidade enquanto não se leva ao limite extremo (– até ao absurdo, diria mesmo) a tentativa de se contentar com uma só” (idem), com isso evitam-se também os “princípios teológicos *superfluos*”, cumprindo a exigência última do método que é “a economia de princípios” (ABM 13).

Uma vez estabelecidas as características formais desse argumento, pode-se expressar brevemente seu conteúdo<sup>48</sup>, a partir da premissa inicial da seção 36:

Supondo que nada seja ‘dado’ como real, exceto nosso mundo de desejos e paixões, e que não possamos descer ou subir a nenhuma outra ‘realidade’, exceto à realidade de nossos impulsos – pois pensar é apenas a relação desses impulsos entre si –: não é lícito fazer a tentativa e colocar a questão de se isso que é dado não bastaria para compreender, a partir do que lhe é igual, também o chamado mundo mecânico (ou ‘material’)? Quero dizer, não como uma ilusão, uma ‘aparência’, uma ‘representação’ (no sentido de Berkeley e Schopenhauer), mas como da mesma ordem de realidade que tem nossos afetos (ABM 36).

Embora sejam inúmeras as consequências possíveis de serem apreendidas dessa passagem, retira-se aqui a mais evidente: não há diferença ontológica entre os impulsos e forças constituintes da “realidade” psíquica do homem, e aqueles presentes em tudo o mais que “atua” (causa) na natureza, em suma, “a própria vida é vontade de poder” (ABM 13). No entanto, para este trabalho não é necessária uma incursão aprofundada com relação a esse conceito; ele se faz importante na medida em que estabelece a mediação de como será abordado o problema da moral, em especial em seu papel na definição da psicologia como ciência.

Se, como visto, o capítulo V demarca uma transição entre duas partes de ABM, o capítulo primeiro dá o tom para o restante da obra, na medida em que expõe os “preconceitos dos filósofos” e abre as portas para uma nova práxis filosófica nos capítulos subsequentes. Neste sentido, merece especial atenção o papel estratégico do famoso parágrafo 23, justamente onde está presente a definição daquilo que Nietzsche compreende como psicologia. Esse parágrafo pode ser sumariamente exposto como segue:

---

48 Forma e conteúdo aqui representam apenas elementos de análise, visto que sua separação representa, ao cabo, um contramovimento ao que se observa na filosofia nietzscheana, que é a unificação destas duas categorias em prol de uma empresa filosófica diferenciada.

Toda psicologia, até o momento, tem estado presa a preconceitos e temores morais: não ousou descer às profundezas. [...]: na medida em que é permitido ver, no que foi até agora escrito, um sintoma do que foi até aqui silenciado. [...]. Jamais um mundo tão profundo de conhecimento se revelou para navegantes e aventureiros audazes: e o psicólogo, que desse modo ‘traz um sacrifício’ – que não é o *sacrifizio dell'intelleto*, pelo contrário! –, poderá ao menos reivindicar, em troca, que a psicologia seja novamente reconhecida como rainha das ciências, para cujo serviço e preparação editem as demais ciências. Pois a psicologia é, uma vez mais, o caminho para os problemas fundamentais. (ABM 23)

Psicologia é vista aqui como a doutrina que trata dos afetos como meios explicativos para o comportamento<sup>49</sup>, sendo essa dimensão afetiva aparentada àquilo que foi até então “silenciado” como preconceito moral e que determina as ações mesmo, sendo autoevidentes para o agente, de tal forma, que chegam a passar despercebidos por ele. Há então uma premissa fundamental de que “também ‘estar consciente’ não se opõe de algum modo decisivo ao que é instintivo – em sua maior parte, o pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus instintos” (ABM 3).

Nota-se, nesse primeiro aspecto, a intensa semelhança ao que Nietzsche delimita como objetivo da “observação psicológica” em *Humano, demasiado humano*, inclusive na concepção de que, por vezes, “os afetos de ódio, inveja, cupidez, ânsia de domínio” são afetos que condicionam a vida<sup>50</sup>, a contragosto daqueles que anseiam pela existência de “impulsos altruístas”, tal como tentou fundamentar Reé em sua obra de 1975. Nietzsche inclusive descreve o mesmo fenômeno de resistência por parte do psicólogo, que ocorre diante da revelação da “imoralidade” que se depreende de sua investigação:

Uma autêntica fisiopsicologia tem de lutar com resistências inconscientes no coração do investigador<sup>51</sup>, tem ‘o coração’ contra si: já uma teoria do condicionamento mútuo dos impulsos ‘bons’ e ‘maus’ desperta, como uma mais sutil imoralidade, aversão e desgosto numa consciência ainda forte e animada – e mais ainda uma teoria na qual os impulsos bons derivem dos maus (ABM 23)<sup>52</sup>.

49 Cf. Richardson (2011, p. 315) “Psychology treats why people do things, the reasons for actions, the explainers of behavior. I think it’s important that it does more than simply ‘describe’, which is the most, we’ve seen, that a merely quantitative science can do”.

50 Comparar com HH I 107: “Se o prazer, o egoísmo, a vaidade são necessários para a geração dos fenômenos morais e do seu rebento mais elevado, o sentido para a verdade e justiça no conhecimento; [...] – quem poderia desprezar estes meios?”

51 Essa afirmação se confirma a partir do momento em que se considera o aspecto autorreferencial dessa investigação, pois se trata de lançar o olhar aos afetos que, por pressuposto, atuam também naquele que investiga. É difícil não perceber a semelhança com a concepção freudiana de resistência (*Widerstand*, mesmo termo usado por Nietzsche), que prevê que o paciente tende a resistir inconscientemente ao desenrolar do processo de análise, na medida em que o desvelamento de seus conteúdos inconscientes pode representar uma quebra de sua concepção narcísica de si mesmo. Da mesma forma, o analista deve fazer análise para que suas próprias resistências inconscientes não se coloquem como obstáculo para o tratamento do outro diante dele em consultório. De fato, seria interessante para uma pesquisa posterior abordar as correlações entre a noção nietzscheana de crítica autorreferencial e o processo de análise a partir de Freud.

Apesar da contiguidade possível de ser estabelecida entre a “observação psicológica” presente em HH I e o conteúdo de ABM, a obra de 1886 sacramenta uma definição de psicologia que instrumentaliza o vocabulário próprio<sup>53</sup> e característico da filosofia tardia de Nietzsche: psicologia como “morfologia e *teoria da evolução* da vontade de poder” (ABM 23). A partir dessa dupla formulação, é possível estabelecer uma linha argumentativa que as conectem ao conteúdo do quinto capítulo, na medida em que os dois elementos constituintes da investigação psicológica se exemplificam, respectivamente, nas noções de *tipologia e história natural da moral*<sup>54</sup>.

---

52 Comparar com HH I 107: “então todos os nossos atos e juízos parecerão, em retrospecto, tão limitados e precipitados como nos parecem hoje os atos e juízos de povos selvagens e atrasados. – Compreender tudo isso pode causar dores profundas, mas depois há um consolo: elas são as dores do parto”.

53 Van Tongeren (2012, p. 77) argumenta que Nietzsche prioriza a utilização de termos de cunho naturalista ou estético, de forma a evitar exprimir-se com palavras que possuem intrinsecamente uma tonalidade moral (a exemplo das noções de egoísmo e altruísmo, entre outras), o que contribuiria para o objetivo geral do texto que é o estabelecimento de uma filosofia para além de bem e mal. Um exemplo de vocábulo debutante, neste sentido, é a noção estética de “gosto” (*Geschmack*).

54 Cf. Van Tongeren (idem, p. 87): “por um lado aquela (análise) que se concentra no desenvolvimento de um fenômeno, nas formas sucessivas que ele recebe e em determinados momentos ou deslocamentos ocorridos no interior desse desenvolvimento; por outro lado, a análise sintomatológica que lê os fenômenos como linguagem semiológica, sem perder de vista as condições psíquicas, sociais e fisiológicas de tal desenvolvimento”.

### 3.2. A DOUTRINA DE TIPOS DA MORAL

Compreender algo em sua morfologia<sup>55</sup> corresponde a perceber suas formas de apresentação. No contexto psicológico que Nietzsche esboça, trata-se do procedimento de interpretar o exercício de diferentes afetos, impulsos, paixões como expressões de “vontades de poder”, ou ainda, que “agem visando o poder”. A partir do momento em que se lança o olhar para as diferentes configurações afetivas possíveis, o psicólogo passa a perceber padrões e reincidências as quais compreendem modos de operação que vão além dos casos individuais, pois “à consciência lhe chega apenas o que é *geral*, a conclusão, resultados: ele não conhece o voluntário abstrair do caso particular” (CI, Incursões de um extemporâneo, 7). De fato, são abundantes os casos em que a palavra psicologia está emparelhada com um termo generalizante, como por exemplo, psicologia dos “melhoradores da humanidade” (CI, Os melhoradores da humanidade, 5), do sacerdote (EH, Genealogia da Moral, 1), do redentor (AC, Prólogo, 28) e até de Kierkegaard<sup>56</sup>. Desse modo, o estudo psicológico de Nietzsche leva a descrição dessas categorias generalistas que, no contexto de ABM, definem aquilo que se pode chamar de *tipo*.

É justamente com essa intenção classificatória que Nietzsche descreve o que se faz necessário para seu projeto de uma *tipologia da moral* (*Typenlehre der Moral*)<sup>57</sup> “reunião de material, formulação e ordenamento conceitual de um imenso domínio de delicadas diferenças e sentimentos de valor que vivem, crescem, procriam e morrem – e talvez tentativas de tornar evidentes as configurações mais assíduas e sempre recorrentes dessa cristalização viva” (ABM 186). É interessante frisar que a classificação das diferentes expressões instituais é apenas “preparação para uma *tipologia da moral*”, porque é apenas no que se poderia chamar de um “segundo momento” que certa disposição afetiva determinaria, por fim, as preferências morais de um sujeito. Neste sentido, ainda se está de acordo com o aforismo 103 de *Aurora*, o qual reza que os sentimentos têm poder “*antes da ação*”.

55 O termo morfologia possui sua única aparição em obra publicada no aforismo 23 de ABM, no entanto está presente em fragmentos desde o ano de 1884, com outras 8 ocorrências em fragmentos. Em geral, todos se referem a um procedimento de “redução dos afetos à vontade de poder (morfologia dos afetos)” (FP 1886 6[26]). Uma hipótese bastante plausível é a de que se trata de um empréstimo conceitual da obra botânica de Goethe, na qual ele introduz a noção de morfologia da transformação de plantas. Talvez o termo seja oportuno, neste sentido, pois contribui para o tom “biológico” pretendido por Nietzsche ao tratar do conceito de vontade de poder, sobretudo em ABM 36.

56 Cf. “Carta à Georg Brandes de 19 de fevereiro de 1888: “Ich habe mir für meine nächste Reise nach Deutschland vorgesetzt, mich mit dem psychologischen Problem Kierkegaard zu beschäftigen” (BVN, 997).

57 O termo *Typenlehre* pode ser também traduzido como “doutrina de tipos”.

Esse tipo de raciocínio de Nietzsche só é possível a partir da ideia, presente desde o período intermediário<sup>58</sup>, da qual o indivíduo não pode agir em contradição com sua constituição psicológica, no sentido de que a ação moral não é um processo a) realizado apenas por intermédio de faculdades cognitivas; b) realizado por um sujeito transcendental, que se situa fora da cadeia causal do mundo, portanto possuidor de livre arbítrio<sup>59</sup>. Expande-se dessa forma o próprio conceito de moral, que não se limita apenas a um saber acerca daquilo que se deve fazer, mas se coloca como o conjunto de ações com relação às quais não se pode agir de outra forma, em decorrência da própria constituição psicológica. Assim, ganha sentido a assertiva proposição de Nietzsche: moral é “a teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno ‘vida’” (ABM 19).

Logo, uma vez que Nietzsche estabelece teoricamente esta contiguidade entre modo de vida e moral, ele pode realizar o caminho contrário: partir para uma análise de como a moral sinaliza a existência de uma determinada constituição fisiopsicológica; a moral passa a ser tomada então, não por seu valor em si, mas sim como *sintoma* de um modo de vida. Ou seja, para além de qualquer discussão sobre validade, veracidade, entre outros aspectos, o que interessa na moral, em uma perspectiva psicológica, é sua *função*. É a partir desta metodologia que Nietzsche interpreta o “caso Kant”:

Ainda sem considerar o valor de afirmações como ‘existe em nós um imperativo categórico’, sempre se pode perguntar: o que diz uma tal afirmação sobre aquele que a faz? Existem morais que pretendem justificar perante os outros o seu autor; outras morais pretendem acalmá-lo e deixá-lo contente consigo mesmo; com outras ele quer crucificar e humilhar a si mesmo; com outras ele quer vingar-se, com outras, esconder-se, com outras quer transfigurar-se e colocar-se nas alturas; essa moral serve para o autor esquecer, aquela, para fazê-lo esquecer de si mesmo ou de algo em si; alguns moralistas gostariam de exercer sobre a humanidade seu poder e seu capricho criador; alguns outros, talvez Kant entre eles, dão a entender com sua moral: ‘o que merece respeito em mim é que sou capaz de obedecer – e com vocês não será diferente!’ – em suma, também as morais não passam de uma *semiótica dos afetos* (ABM 187).

Neste parágrafo, desde seu início, Nietzsche se esquia de uma reflexão acerca da existência do imperativo categórico, que para ele é absolutamente infrutífera, pois “*não existem absolutamente fatos morais*. [...] Moral é apenas uma interpretação de determinados fenômenos” (CI, Os melhoradores da humanidade, 1) e como interpretação ela interessa, como “*semiótica é inestimável: revela, ao menos para os que sabem, as mais valiosas realidades das culturas e inferioridades que não sabiam o bastante para “compreenderem” a si*

58 Cf. HH I 97 em diante.

59 Uma discussão mais pormenorizada acerca do estatuto da ação e do agente será realizada no item 6.2.

próprias. Moral é apenas linguagem de signos, sintomatologia: é preciso saber antes *de que* se trata, para dela se tirar proveito” (idem). Deste modo, a forma como um tipo se relaciona com o valor revela suas características psicológicas. Por exemplo, para Nietzsche, é sinal de doença e *décadence* a presença de uma moral que tem como função o alívio do sofrimento, tal como é o caso da moral cristã<sup>60</sup>. E com este *modus operandi* Nietzsche irá apresentar diversos casos e conclusões na continuidade do capítulo V de *Para Além de Bem e Mal*.

No limite, o efeito crítico da tipologia nietzscheana está imbuído na premissa de que a moral está sempre condicionada a um indivíduo ou a um tipo, pois a demonstração dos casos em que a moral é condicional é precisamente o que a impossibilita em seu caráter universal, o que nesse contexto não se refere necessariamente à vinculação com elementos metafísicos, mas sim ao fato de a moral mesma estar sempre tida como “dada”. Trata-se de uma crítica especialmente direcionada a Schopenhauer, que com seu texto “Sobre o fundamento da moral”, de 1840, mesmo ao criticar o pensamento de Kant, recaiu na mesma improbidade de não colocar a “moral mesma como problema”:

O que os filósofos denominavam “fundamentação da moral”, exigindo-a de si, era apenas, vista à luz adequada, uma forma erudita da ingênua fé na moral dominante, um novo modo de *expressá-la*, e portanto um fato no interior de uma determinada moralidade, e até mesmo, em última instância, uma espécie de negação de que fosse lícito ver essa moral como um problema. [...]. Ouçam, por exemplo, com que inocência quase venerável Schopenhauer apresenta sua tarefa ... A dificuldade em fundamentar a referida tese pode ser realmente grande – como se sabe, tampouco Schopenhauer teve bom êxito nisso –; e quem alguma vez sentiu radicalmente a insipidez, a falsidade de sentimentalismo dessa tese, num mundo cuja essência é vontade de poder – a esse podemos lembrar que Schopenhauer, embora pessimista, verdadeiramente – tocava flauta... (ABM 186).

Nietzsche se pergunta sobre como um ateu, como Schopenhauer, pode ainda manter a crença na mesma moralidade (cristã) à qual parece negar com sua descrença em Deus. A própria existência deste fenômeno comprova que a moral cristã não tem como sustentação (“fundamento”) a existência divina, mas sim se mostra fruto de uma constituição subjetiva da qual até um ateu pode compartilhar<sup>61</sup>. O preconceito exemplificado por Schopenhauer revela-se como impossibilidade de considerar a existência de uma multiplicidade moral, premissa

60 Embora esteja presente já em Aurora (77 e 78) a conclusão de que a moral cristã, em última instância, apenas aumenta o sofrimento que visa remediar.

61 O tema do ateísmo vs. moralidade cristã é recorrente em Nietzsche, cf., p. ex., (GC 125-6, 151, 343 e CI, Incursões de um extemporâneo, 5). O caso específico de Schopenhauer é também abordado em GC 357, onde Nietzsche escreve que “Schopenhauer foi, como filósofo, o *primeiro* ateu confesso e inabalável que nós alemães tivemos: [...]. Toda sua retidão está nisso; o ateísmo incondicional e honesto é o *pressuposto* de sua colocação de problemas, como vitória afinal e com grande custo pela consciência europeia, como ato mais pródigo em consequências de uma educação para a verdade que dura dois mil anos, que finalmente se proíbe a *mentira* de crer em Deus... Vê-se o que triunfou verdadeiramente sobre o Deus cristão: a moralidade cristã, traduzida e sublimada em consciência científica, em asseio intelectual a qualquer preço”.

essa que é um dos principais objetivos do capítulo V de *Para Além de Bem e Mal*, o qual, além da tipologia, conta ainda com outro procedimento para se comprovar: a *história natural da moral*.

### 3.3. A HISTÓRIA NATURAL DA MORAL

Se o desenvolvimento de uma tipologia equivale ao estudo morfológico da vontade de poder, a outra acepção da psicologia, a doutrina do desenvolvimento, está em contiguidade com a noção de *história natural da moral* (*Naturgeschichte der Moral*), tema central e título do capítulo V<sup>62</sup>. De fato, história e psicologia se caracterizam como os dois principais elementos metódicos da crítica à moral de Nietzsche em *Para Além de Bem e Mal*<sup>63</sup>.

A noção de história natural possui um papel importante para a compreensão da estratégia crítica de Nietzsche em *Para Além de Bem e Mal*, sobretudo a partir de sua relação com os diferentes tipos de “movimentos históricos” exercidos por Nietzsche para abordagem dos problemas morais. Neste sentido, a ruptura com o pensamento de Paul Reé<sup>64</sup> e com o pensamento utilitário se faz presente na ausência da expressão “história dos sentimentos morais”, embora de alguma forma ainda prevaleça certa intenção comum com o conteúdo de *Humano*, de modo que, como nota Van Tongeren (2012, p. 90), está presente uma “crítica da moral como algo de origem sobrenatural e sua imunização, na medida em que essa crítica é extraída da seara de um conhecimento científico”. De fato, o uso do termo “história natural” insere o debate nietzscheano em uma série de contextos intelectuais específicos, de certa forma distintos daqueles evocados apenas pela presença solitária do termo “história”.

Falar em história natural implica não somente na delimitação de um campo de objetos para a investigação histórica, mas também na escolha de determinada forma de explicação historiográfica<sup>65</sup>. Nesse contexto, Nietzsche se afasta da natureza explicativa das concepções utilitárias inglesas, presentes com força no trabalho de Paul Reé (e também em sua própria obra anterior *Humano, demasiado humano*); sua principal crítica é a falta de “visão e tato histórico” e de preocupação com o problema da causalidade na história, virtudes essas nas

62 É bastante provável que o título tardiamente estabelecido para o capítulo V de ABM tenha sido inspirado em uma parte da obra *History of European Morals* do autor inglês W. H. Lecky, mais precisamente no primeiro capítulo intitulado “The Natural History of Morals”.

63 Esse parentesco entre psicologia e história natural é também comprovado pela existência de variações nos esboços sobre o título do capítulo V (Contribuição à história natural da moral), onde aparece o termo “contribuição à psicologia da moral” (FP, 1885, 2[41 e 43]). N’A *Gaia Ciência* também é estabelecida uma aproximação entre estas duas disciplinas: “Não vejo ninguém que tenha ousado uma crítica dos juízos morais; vejo que falta, até mesmo os ensaios de curiosidade científica, da mal-acostumada e tentadora imaginação dos psicólogos e historiadores” (GC 345).

64 Cf. GM, Prefácio, 4.

65 Jensen (2013, p. 190) argumenta que a preocupação com os modos de explicação historiográficos é tema central das leituras que Nietzsche realiza em 1885, durante a confecção de ABM. Dentre os autores lidos nesse momento destacam-se Lecky, Mainländer, Teichmüller, von Harman, Dühring. Nietzsche chega a citar como avanço, com relação à interpretação dos utilitaristas ingleses acerca do desenvolvimento da moral, os trabalhos de W. H. Rolph *Biologische Probleme* (1881) e Jean-Marie Guyeau *Esquisse d’une morale sans obligation ni sanction* (1885). Cf. também Brobjer (2008), para uma discussão pormenorizada acerca das leituras de Nietzsche neste período.



quais a ciência alemã do séc. XIX possuiria excelência frente às ciências de tempos anteriores (cf. FP 1885, 35[34]). Um dos equívocos da tradição inglesa seria o anacronismo implicado na utilização de termos modernos como ‘utilidade’, ‘esquecimento’ etc., como conceitos explicativos de fenômenos históricos da antiguidade.

A proposta de Nietzsche é a de tratar a moralidade sob o ponto de vista naturalista, de forma a estabelecer uma historicidade genuína para os sentimentos morais.

*O que se faz necessário por muito tempo, o que unicamente se justifica por enquanto: reunião de material, formulação e ordenamento conceitual de um imenso domínio de delicadas diferenças e sentimentos de valor que vivem, crescem, procriam e morrem – e talvez tentativas de tornar evidentes as configurações mais assíduas e sempre recorrentes dessa cristalização viva – [...] (ABM, 186).*

Todavia, se faz necessário, para esta tarefa, resolver o problema entre a identificação estacionária de um tipo, e a sua compreensão ao longo de um constante *continuum* de desenvolvimento. Para isso, Nietzsche se afilia, assim como seu colega Burckhardt, a uma tradição metodológica com inspiração na análise morfológica de Goethe, desenvolvida em seus estudos sobre a botânica. Uma “tipologia morfológica”, no sentido goethiano, revelaria “as leis de transformação de acordo com as quais a natureza produz uma parte de acordo com outra, e alcança as mais diversificadas formas por meio da modificação de um único órgão” (GOETHE, 1961, p. 22 apud JENSEN, 2013, p. 193).

Nietzsche amplia o horizonte de aplicação desse método, para além dos fenômenos da natureza, em direção à investigação acerca dos tipos psicológicos e de seu desenvolvimento. Um exemplo desse procedimento se encontra no parágrafo 199, no que se refere ao surgimento do tipo do “homem de rebanho”:

Na medida em que sempre, desde que existem homens, houve também rebanhos de homens (clãs, comunidades, tribos, povos, Estados, Igrejas), e sempre muitos que obedeceram, em relação ao pequeno número dos que mandaram – considerando, portanto, que a obediência foi até agora cultivada entre os homens, é justo supor que via de regra é agora inata em cada um a necessidade de obedecer como uma espécie de *consciência formal* que diz: ‘você deve absolutamente fazer isso, e absolutamente se abster daquilo’, em suma, ‘você deve (ABM 199).

Como traço distintivo do tipo psicológico do homem de rebanho, Nietzsche identifica um instinto em sua pura forma, que busca sua realização em qualquer conteúdo possível; daí se justifica a generalidade do imperativo “você deve”, que “de modo pouco seletivo, como apetite cru, aceita o que qualquer manda-se – pais, mestres, leis, preconceitos de classe, opiniões públicas – lhe grita no ouvido” (idem). Uma vez, no entanto, que o filósofo identifica

este tipo de instinto na raiz da moral de rebanho, ele o coloca em movimento ao tratar da forma como ele evoluiu desde “o tempo que existem homens” até a “Europa de hoje”:

Se imaginarmos esse instinto levado à aberração, acabarão por faltar os que mandam e são independentes; ou sofrerão intimamente de má consciência e precisarão antes de tudo se iludir, para poder mandar, isto é, acreditar que também eles apenas obedecem. Essa situação existe realmente na Europa de hoje: eu a denomino a hipocrisia moral dos que mandam. (idem).

Assim como para Goethe, a natureza produz diversidade a partir de um mesmo órgão na descrição de Nietzsche, o mesmo instinto – de obediência – leva ao surgimento de outro – a má consciência<sup>66</sup>. Portanto, a ação do tempo sobre os instintos leva a alterações morfológicas que acabam determinando o surgimento de vários fenômenos morais. Outro ponto importante, enfatizado por Jensen (2013), é o caráter eminentemente realista deste tipo de interpretação, uma vez que, assim como para Goethe, o desenvolvimento do fenômeno é tomado como algo inquestionavelmente real, e presente no mundo, onde “cada expressão de uma norma moral conta como uma instância de atualização de um tipo da qual deriva” (idem, p. 195)<sup>67</sup>. Neste sentido, por meio da adequada observação psicológica, para além dos *petit faits* (pequenos fatos) morais, Nietzsche identifica a presença de padrões de desenvolvimento globais, que se configuram como mecanismo explicativo dos fenômenos morais em suas diversas apresentações.

---

66 Talvez seja lícito ainda lançar a hipótese de que a forma instintual primeira, a partir da qual derivam outras, seja representada pela noção de vontade de poder.

67 No capítulo seguinte, procurará ser desenvolvida a hipótese de que este realismo interpretativo não se faz efetivo na concepção historiográfica presente na *Genealogia da Moral*, sobretudo a partir da consideração das consequências epistemológicas do fato da história ser, em suma, “uma tentativa de abreviação do devir heraclítico em signos” (FP, 1885, 36[27]).

### 3.4. MORAL E “NATUREZA”

Causalidade entre a satisfação de um instinto (por exemplo, o de obediência) e o surgimento de um elemento moral (a Constituição) insere necessariamente um elemento de caráter natural para as explicações de Nietzsche. Portanto, é o estabelecimento da relação entre natureza e moral que torna possível o caráter específico da investigação histórica na obra de 1886<sup>68</sup>. Trata-se, no entanto, de uma relação que oscila entre continuidade e antagonismo:

Toda moral é, em contraposição ao *laissez aller* [“deixar ir”], um pouco de tirania contra a ‘natureza’, e também contra a ‘razão’: mas isso ainda não constitui objeção a ela, caso contrário se teria de proibir sempre, a partir de alguma moral, toda espécie de tirania e desrazão. O essencial e inestimável em toda moral é o fato de ela ser uma demorada coerção (ABM 188).

A primeira interação entre moral e natureza no capítulo V se dá na forma de oposição e coerção, de modo semelhante à atuação do poder da tradição na moralidade do costume, que força os indivíduos para dentro do círculo moral da comunidade e, por consequência, impede o livre agir. Trata-se, sob outra perspectiva, de uma espécie de resistência a expressões do domínio dos sentimentos, o equivalente a uma “guerra às paixões” (CI, Moral como antinatureza, 1), não diferente daquilo que no pensamento ocidental foi situado no campo da ascese, elemento sempre tomado como constituinte da moralidade cristã. No entanto, tomar a moral apenas nesse registro representaria, em última instância, considerá-la como modo de ação de poder que ocupa um espaço de transcendência com relação à natureza, o que termina na impossibilidade de compreender o exercício da moral fora de uma discussão de cunho metafísico.

Na verdade, o argumento de Nietzsche é completamente outro. Faz-se necessário considerar o fato dele ter grafado “natureza” entre aspas, o que desloca o sentido deste termo a ponto de não tornar mais possível compreendê-lo em sua forma tradicional. Segundo a hipótese que vigora em *Para Além de Bem e Mal*, o mundo é vontade de poder e, como tal, só pode ser “compreendido” do ponto de vista da multiplicidade, portanto as aspas se fazem necessárias para que, em primeiro lugar, não se tome a noção de natureza em seu caráter de conceito universalizador, mas também para que se esquive de colocá-la em posição de antagonismo ontológico em relação à atividade moral humana.

---

<sup>68</sup> Uma abordagem muito mais ampla deste tema do que a aqui apresentada se encontra em Van Tongeren (2012, cap. 2).

Para ainda além do conceito de vontade de poder, no *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche se desvencilha da distinção entre moral e vida (conceito de mesma valência do que o de natureza) também do ponto de vista lógico, pois se não é possível conceber nada *fora* da vida, então qualquer fenômeno moral deve necessariamente estar incluído em seu interior:

Uma condenação da vida por parte do vivente é, afinal, apenas o sintoma de uma determinada espécie de vida: [...]. Seria preciso estar numa posição *fora* da vida e, por outro lado, conhecê-la como alguém, como muitos, como todos que a viveram, para poder sequer tocar no problema do *valor* da vida: razões bastantes para compreender que este é, para nós, um problema inacessível (CI, Moral como antinatureza, 5).

A moral que se opõe à “natureza” está na realidade a exercer, como vontade de poder, também uma espécie de tirania para com outras vontades de poder, de modo que a tensão entre moral e natureza se mostra, no fundo, como uma tensão entre uma forma de natureza com relação à outra forma de natureza. Se levado a suas posteriores consequências, esse raciocínio faz crer que, dada a natureza múltipla do mundo, não pode existir apenas uma moral, mas sim várias morais, que representam morfologicamente diferentes tipos de expressão de vontade de poder, tal como Nietzsche exemplifica no caso da moral de rebanho:

Deve então soar duro e pouco agradável aos ouvidos, se de novo insistimos: o que aqui julga saber, o que aqui se glorifica com seu louvor e seu reproche, e se qualifica como bom, é o instinto do animal de rebanho homem: o qual irrompeu e adquiriu prevalência e predominância sobre os demais instintos, fazendo-o cadáver mais, conforme a crescente aproximação e assimilação fisiológica de que é sintoma. *Moral é hoje, na Europa, moral de animal de rebanho*: – logo, tal como entendemos as coisas, apenas uma espécie de moral humana, ao lado da qual, antes da qual, depois da qual muitas outras morais, sobretudo *mais elevadas*, são ou deveriam ser possíveis (ABM 202).

Deste modo, ganha sentido a escolha nietzscheana pela análise morfológica, pois ao passo que toda moral possui dinâmica relacional semelhante, como coerção e dominação (ABM 19), a expressão dessa intenção varia em forma, o que termina por determinar as várias morais existentes, assim como os vários tipos psicológicos em relação a elas. Evidencia-se também uma duplicidade do próprio conceito de moral a qual consiste na distinção de ‘uma’ moral entre outras, que advém da multiplicidade morfológica das vontades de poder, e ‘toda’ moral, representação da dinâmica de dominação e autoafirmação comum a todas as expressões morais. De certo modo, pode ser ainda estabelecida uma relação entre moral em sentido amplo, e aquilo que, como visto, Nietzsche identifica como elemento geral da “natureza”:

Considere-se toda moral sob esse aspecto: a ‘natureza’ nela é que ensina a odiar o *laissez aller*, a liberdade excessiva, e que implanta a necessidade de horizontes limitados, de tarefas mais imediatas – que ensina o *estreitamento das perspectivas*, [...]. ‘Deves obedecer seja a quem for, e por muito tempo: senão perecerás, e perderás a derradeira estima por ti mesmo’ – esse me parece ser o imperativo categórico da natureza, o qual certamente não é o ‘categórico’, como dele exige o velho Kant (daí o ‘senão’–), nem se dirige ao indivíduo (que importa a ela o indivíduo!), mas sim a povos, raças, eras, classes, mas sobretudo ao inteiro bicho ‘homem’, a o homem<sup>69</sup> (ABM 188).

A partir desse ponto de vista, é possível perceber que a crítica de Nietzsche se direciona alternadamente tanto ao problema da moral<sup>70</sup> em sentido amplo, quanto às implicações de uma determinada configuração moral, como é o caso da moral do rebanho, da moral cristã etc. De acordo com Van Tongeren, ambas as posturas estão presentes em ABM:

A diferença mencionada também se exprime nas diversas maneiras iletradas por Nietzsche de descrição de um desenvolvimento histórico da moral. Ocasionalmente, está em pauta o desenvolvimento no qual uma moral (aristocrática) sobrevive por trás das novas condições de vida, de modo que uma nova moral ascende ao poder. [...]. Com isso, por um lado, encontramos um indício da estrutura formal da moral (‘a mãe da moral’), bem como, por outro lado, indício de várias determinadas e específicas morais que se alternam entre si (Von Tongeren, 2012, p. 55).

Embora, no entanto, as desconstruções e argumentos do filósofo se voltem alternadamente a *uma* ou a *toda* moral, esse movimento compõe possivelmente um projeto crítico mais amplo, que se volta contra a própria *unilateralização* das morais<sup>71</sup> (aspecto percebido a partir da caracterização das morais como formas de expressão da vontade de poder). Para Nietzsche, a moral cristã tem inclusive como maior característica a forte intenção de tornar-se absoluta: “Contra tal ‘possibilidade’ (de multiplicidade moral), contra tal ‘deveriam’ essa moral se defende com todas as forças, porém: ela diz, obstinada e inexorável: ‘Eu sou a moral mesma, e nada além é moral!’” (ABM, 202).

Dessa forma, aqueles que não são capazes de enxergar a moral em sua multiplicidade revelam a crença em uma moral que se cristaliza nos filósofos na forma de preconceitos. Essas morais servem a povos e indivíduos de forma distinta, portanto quando colocadas como

69 Nota-se aqui a utilização do termo “homem” como categoria geral, em semelhança ao que ocorre com a “moral” e à “natureza” neste parágrafo. A permutação entre categorias generalistas e contextuais é um elemento formal discursivo bastante comum do capítulo V, o que gera a sensação de que, de acordo com a maneira com a qual se aborda uma determinada categoria, ela se apresenta como singularidade ou como signo de uma totalidade, mesmo que sempre fraturada e insuficiente como as aspas na grafia de “natureza” parecem representar.

70 Sentido também presente em GC 345 e GM, Prólogo, 6.

71 Cf. Van Tongeren (op. cit, p. 107).

doutrina são inevitavelmente discriminatórias. Para Nietzsche, a falta de “senso histórico” dos filósofos os faz levar adiante a crença na moral, “– precisamente porque eram mal informados e pouco curiosos a respeito de povos, tempos e eras, não chegavam a ter em vista os verdadeiros problemas da moral – os quais emergem somente na comparação de *muitas* morais” (ABM 186)<sup>72</sup>. Em resumo, o projeto nietzscheano em *Para Além de Bem e Mal* busca endereçar-se justamente ao problema da moral mesma. Seu método de história natural realiza a reunião de material tipológico e a comparação entre diversas formas de apresentação da moral, o que não permite mais uma visão unificadora do ponto de vista da fundamentação geral da ação. Trata-se de uma espécie de “escritura da história, que rouba de um fenômeno aquilo que nele é evidência, unicidade, unidade e eternidade, na medida em que essa escritura alinha esse fenômeno em um desenvolvimento, que por sua vez, só é possível ao lado de outros” (VAN TONGEREN, 2012, p. 88). Esse processo termina por apontar à absoluta contingencialidade de uma moral, que se desenvolve sem meta estabelecida e poderia ser qualquer outra, o que faz com que Nietzsche enfatize a necessidade de compreender o homem como “animal ainda não determinado” (ABM 203 e GC 354).

---

72 Dentre aqueles que Nietzsche acusa de cometerem esse “erro” estão, por exemplo, Kant (ABM 5), os estoicos (ABM 9), Schopenhauer (ABM 186) e os genealogistas ingleses (GC 345).

**PARTE 2**  
**CRÍTICA GENEALÓGICA**

## INTRODUÇÃO À PARTE II

A *Genealogia da Moral* é um escrito que toma parte no movimento filosófico duradouro de Nietzsche em torno da questão da “origem do nosso bem e mal” (GM, Prólogo, 3). Ele relata que esse “escrúpulo” que lhe é peculiar com relação ao problema da moral está presente desde tenra idade, a ponto de ser compreendido figurativamente como um “a priori” pessoal<sup>73</sup>. A partir desse fato, a *Genealogia* representaria uma etapa de maturidade com relação ao mesmo *pathos* filosófico que o levou a tratar da origem dos sentimentos morais em *Humano, demasiado humano*. De certa forma, está presente neste escrito o ápice teórico da interpretação nietzschiana sobre a moral, uma vez que o motivo genealógico nele desenvolvido estará também presente nos escritos posteriores, embora com outros direcionamentos<sup>74</sup>.

Com relação ao contexto de produção do texto, o ano de 1887 é marcado pelo incômodo de Nietzsche com a falta de repercussão de suas obras<sup>75</sup>, um silêncio que ele considera poder “dar cabo até dos mais fortes”. De certa forma, ele vivencia sua crítica da moral como um “padecimento individual” (STEGMAIER, 1994, p. 32), do qual ninguém mais poderia compartilhar. Não obstante, após um período de “doença e extrema indisposição” (BVN, 1887, 886), no dia 10 de julho deste mesmo ano, Nietzsche começa a redigir sua *Genealogia*, finalizando o manuscrito menos de dois meses depois, no dia 28 de agosto na comuna suíça de Sils-Maria na Alta-Engadina.

Um ponto importante sobre o contexto desta obra é sua relação com o escrito antecedente *Para Além de Bem e Mal*, para o qual Nietzsche escreve repetidamente que a *Genealogia* serve como “complemento e elucidação”. De certa forma, Nietzsche estava insatisfeito com o fato de que a obra de 1886 não possuía “chão sob os próprios pés” (carta a

73 Stegmaier (1994) interpreta este movimento autodêitico no prólogo como uma genealogia da genealogia, que visa estabelecer a partir de que lugar se erige a investigação subsequente com relação à moral, o que termina, como será melhor trabalhado, por dispensar a necessidade de ocupação de um espaço crítico transcendental.

74 Nietzsche finaliza sua *Genealogia da moral* com a 3ª dissertação que versa sobre “o que significam ideais ascéticos?”; trata-se de uma investigação relativamente distinta da realizada nas dissertações anteriores, pois são analisadas as consequências de um processo de “introjeção” de atos de violência e dominação que não atuam mais a partir de gestos culturais, mas sim de acordo com uma dinâmica psicológica individual. A atuação dos ideais ascéticos é então analisada em contexto com diferentes âmbitos culturais, em especial, em relação à *arte* (seções 2-5), à *filosofia* (6-10), à *religião* (11-22) e à *ciência* (23-28). A partir destas indicações presentes na 3ª dissertação, é possível traçar um paralelo relativo com a temática que será desenvolvida em cada uma das obras de 1888: arte e estética em *O caso Wagner*; filosofia e ciência em *Crepúsculo dos ídolos*; e religião em *O Anticristo*. Sobre isso cf. Müller (2015) e Viesenteiner (2015b).

75 Cf. “Carta a Franz Overbeck de 17 de junho de 1887” (BVN, 1887, 863): “Diese letzten Jahre auszuhalten — das war vielleicht das Schwerste, was mir überhaupt mein Schicksal bisher zugemuthet hat. Nach einem solchen Anrufe, wie mein Zarathustra es war, aus der innersten Seele heraus, nicht einen Laut von Antwort zu hören, nichts, nichts, immer nur die lautlose, nunmehr vertausendfachte Einsamkeit”.



Josef Widmann, BVN, 1888, 985), expressando talvez uma deficiência em fundamentação que deveria ser suprida com a leitura paralela de seu escrito subsequente. De fato, Nietzsche havia pedido a seu editor que tivesse o cuidado de confeccionar seu “escrito polêmico” utilizando o mesmo tipo de fonte, de papel e acabamento, e imprimisse exatamente o mesmo número de exemplares de seu escrito anterior, para que ficasse claro que se tratava de “uma continuação daquele ‘*Para além*’ até mesmo na aparência” (carta à Constantin Naumann, BVN, 1887, 877).

Contudo, essa intenção de continuidade não pode ser desavisadamente decalcada em uma semelhança absoluta entre os dois escritos. A começar pelo “estilo”, Nietzsche descreve a *Genealogia* como um “atentado contra a virtude”, em seu curto tempo de escritura ele teria “jogado tudo no papel, da forma como (lhe) viesse à cabeça, sem pensar muito sobre isso” (carta a Carl Spitteler, BVN, 1888, 988). Neste sentido, essa obra se difere substancialmente com relação à seriedade e ao “peso” (*Schwergewicht*) presente no escrito anterior. Na *Genealogia* se faz presente um “um movimento *allegro feroce* e a paixão nua e crua, em lugar da refinada neutralidade e do hesitante movimento de *Para Além de Bem e Mal*” (carta a Josef Widmann, BVN, 1888, 985).

Com relação ao conteúdo<sup>76</sup>, a *Genealogia* demarca de forma mais explícita o antagonismo com relação às hipóteses genealógicas “do tipo inglês”, representadas pelo escrito de Paul Reé *A origem dos sentimentos morais*, a mesma para a qual Nietzsche tecia elogios em Humano, demasiado humano. Ao estabelecer essa diferença, o filósofo termina por opor-se a si próprio, mas de certo modo, somente àquilo que nele ressoava da obra de seu amigo na época da redação do texto de 1978. Afinal, Nietzsche se mostra “o último a negar” que suas primeiras investigações acerca da origem dos sentimentos morais foram escritas “de maneira canhestra, [...], ainda sem liberdade, sem linguagem própria para essas coisas próprias, e com recaídas e hesitações diversas” (GM, Prólogo, 4). Todavia, como exposto no capítulo 1 deste trabalho, já em 1978, Nietzsche possuía diferenças substanciais com relação

76 Segundo Paschoal (2000, p. 2) “na língua alemã, a utilização do termo ‘genealogia’ procede do século XVII e tem seu uso associado ao conhecimento acerca da linhagem dos antepassados que constituem o ‘tronco’ de uma família, como se pode verificar pela moderna utilização do termo, desta forma essa parece ser a acepção a partir da qual Nietzsche trabalha”. O termo “genealogia” tem sua primeira ocorrência no material escrito de Nietzsche em um apontamento de 1871 (FP 14[27]): “Plato meint, der Weisheitslehrer habe sich zuerst gescheut und sich unter anderen Namen versteckt. Der Dichter als Philosoph. Uralte Spruchweisheit. Hesiod Theognis Phocylides. Der Priester als Philosoph: die Genealogie, die verschiedenen Weltweisen, Delphi als Regulativ. Die Mysterienweisheit”. O assunto parece ser a discussão acerca do primeiro filósofo, embora as frases e palavras estejam dispostas esparsamente, de modo que é difícil poder extrair qualquer conotação relevante. O primeiro uso do termo em uma conotação aproximada da atual, na obra publicada, pode ser traçado a um apontamento de 1884 (FP 26[432]), onde ele utiliza a expressão “*philosophische Genealogie*” estritamente relacionada a um método filosófico que não se comporta como dogma, mas como “*Regulative der Forschung*”.

ao pensamento de Reé, sendo justamente essas diferenças que seriam levadas à maturação para que pudessem tomar sua derradeira forma nos últimos escritos.

De certo modo, as formas de investigação sobre a origem da moral presentes nos escritos anteriores podem ser compreendidas como experimentações necessárias para o advento de um trabalho como a *Genealogia*.

Para isso encontrei e arrisquei respostas diversas, diferenciei épocas, povos, hierarquias dos indivíduos, especializei meu problema, das respostas nasceram novas perguntas, indagações, suposições, probabilidades: até que finalmente eu possuía um país meu, um chão próprio, um mundo silente, próspero, florescente, como um jardim secreto do qual ninguém suspeitasse... (GM, Prólogo, 3).

Tanto a obra de Reé, como seus escritos anteriores podem ser compreendidos de acordo com esta lógica de diferenciação, no sentido de que são tomadas como “impulso” (*Anstoss*)<sup>77</sup> (GM, Prólogo, 4) para a divulgação das próprias hipóteses. No entanto, o “não” de Nietzsche aqui não possui caráter puramente refutatório, como se observa em diversos momentos de sua obra anterior. Neste texto, o filósofo faz uso das ideias “alheias” de forma oportuna para por em evidência aquilo que há de particular em sua interpretação; trata-se de, “como convém num espírito positivo, substituir o improvável pelo mais provável, e ocasionalmente um erro por outro” (idem).

Portanto, a pergunta pelo que há de “positivo” na *Genealogia* de Nietzsche visa identificar quais são as especificidades deste texto com relação à crítica da moral, isto é, onde há a continuidade e avanço frente ao conteúdo dos escritos pré-genealógicos, mas também nos pontos de quebra onde um determinado *modus operandi* se extingue para dar lugar a outro que, consigo, traz uma série de novas implicações filosóficas e metodológicas, algumas das quais serão abordadas nos capítulo que se seguem.

\*\*\*

No capítulo 4 é realizada a análise de diferentes elementos do método genealógico, em especial aqueles que derivam da noção nietzscheana de interpretação como exercício de vontade de poder, tal como desenvolvida na seção II 12 da *Genealogia da Moral*. No item 4.1 serão estabelecidas as diferenças e semelhanças metodológicas entre os escritos de *Para Além de Bem e Mal* e *Genealogia da Moral*, no que se refere à abordagem do problema da moral.

<sup>77</sup> Uma tradução mais precisa, embora esteticamente inviável do termo *Anstoss* seria a colocação “pontapé inicial”. Com ela, é transmitida a noção de algo que inicia o movimento, sem o qual se permaneceria potencialmente em um estado de inércia.

No item 4.2, a título de hipótese, o conceito contemporâneo de “futuro anterior” será utilizado como chave de interpretação para o estatuto da temporalidade do discurso genealógico. No item 4.3 será realizada uma interpretação acerca de como o discurso histórico da genealogia pode ser compreendido como uma série de perspectivas que se tornam cada vez mais hipotéticas quanto mais se aproximam do ponto de insurgência dos valores morais. No item 4.4 se discutirá a possibilidade do processo de perspectividade, tomado como a alternância de perspectivas com o intuito de dar conta de seus respectivos “ponto cegos” interpretativos. No item 4.5 será analisado o significado do termo “escrito polêmico” (*Streitschrift*) quando tomado como o convite de Nietzsche ao embate agonístico de interpretações genealógicas.

No capítulo 5 serão analisados os elementos formais do discurso genealógico em sua importância para a obtenção de efeito crítico. No item 5.1 será analisado o principal recurso retórico utilizado por Nietzsche na *Genealogia da Moral*: o discurso hiperbólico, além das suas derivações – a tipificação e o hiper-concretismo. No item 5.2 será analisado o estatuto filosófico da figura do leitor, que é afastado das noções limítrofes de indivíduo e de público para se encaminhar à noção de sujeito como “estrutura social de vontades”.

No capítulo 6 serão analisadas as implicações da crítica à moral de Nietzsche com relação às noções de *sujeito* e *subjetividade*. No item 6.1 se descreverá o projeto crítico de Nietzsche com relação ao conceito de sujeito da modernidade, a partir da qual se poderia esboçar uma noção positiva de sujeito como hierarquia de impulsos e afetos. No item 6.2 serão analisadas as consequências da crítica de Nietzsche ao sujeito no que se refere ao tema do livre arbítrio, a partir do qual será traçada a possibilidade de conceituação das noções de liberdade e agência na *Genealogia da Moral*. No item 6.3 será realizada uma interpretação da figura do *indivíduo soberano* (GM II 2) como chave de interpretação para a compreensão do papel da crítica genealógica frente à questão da “liberdade”.

#### 4. ELEMENTOS DO MÉTODO GENEALÓGICO

A seção 6 do Prólogo *Genealogia da Moral* é o momento da obra de Nietzsche no qual ele enuncia de forma mais assertiva a “*nova exigência*” atribuída à investigação da moral por meio do método<sup>78</sup> genealógico:

Necessitamos de uma *crítica* dos valores morais, o *próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão* – para isso é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram (moral como consequência, como sintoma, máscara, tartufice, doença, mal-entendido; mas também moral como causa, medicamento, estimulante, inibição, veneno), um conhecimento tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado (GM, Prólogo, 6).

Nesta passagem são indicados três conceitos a partir dos quais o procedimento genealógico pode ser compreendido: a exigência primária é de uma *crítica* dos valores morais, afirmação que de modo isolado não permite muitas derivações interpretativas e que, portanto, deve ser compreendida em seu contexto. Para que essa crítica se torne primeiramente possível, há certos pressupostos a serem observados: Nietzsche os exemplifica com o exemplo do *valor* da compaixão (possivelmente em referência a Schopenhauer); ele identifica que trata-se de um problema o qual “a primeira vista” pode ser tratado de maneira isolada, de certa forma, como se os problemas morais fossem passíveis de uma análise desinteressada e objetiva, que pudesse observá-los na totalidade de seus efeitos e prerrogativas. Todavia, uma vez que a esse problema é oferecida uma atenção diferenciada, quando dele se “desconfia”, se “suspeita”, então é possível passar a perceber que a expressão filosófica de um valor é somente a “ponta do *iceberg*” da imensidão de elementos que se fazem necessários para seu advento, é a formulação destilada de algo que, como visto nos capítulos anteriores, está muito mais próximo do sentimento do que da razão. Trata-se da perspectiva imensa que se abre para quem aprende a *questionar*.

Como segundo item chave de interpretação está o ato de *questionar*, que é central para a compreensão do que consiste a crítica dos valores na *Genealogia*, e pode ser pensado em dois momentos principais. Em primeiro lugar, há o questionamento do caráter absoluto e autoevidente dos valores morais em si. Trata-se do ato de traçar hipóteses acerca da *função*

---

<sup>78</sup> O termo método aqui é utilizado com a finalidade de denotar os parâmetros e pressupostos de uma abordagem filosófica que tem por objetivo a realização de uma crítica à moral. Portanto, se endereça à pergunta de “como se faz uma crítica” e não propriamente a um determinado modo de obtenção de conhecimento, tampouco de busca pela verdade, tal como se faz possível no interior de outros campos de investigação. A utilização de uma noção análogo de método é realizada por Saar (2007).

que determinados valores<sup>79</sup>, pois quando vistos desta forma eles passam a se tornar compreensíveis não de forma isolada, mas sim a partir de uma vinculação necessária com determinadas condições de vida, pelas quais Nietzsche se questiona:

Sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor ‘bom’ e ‘mau’? E que valor tem eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indícios de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade da vida, sua coragem sua certeza seu futuro? (GM, Prólogo, 3).

O questionamento do caráter “dado de antemão” dos valores morais se coloca então como pressuposto para uma segunda questão, de outro patamar: que valor possuem esses valores<sup>80</sup>. Trata-se da questão que caracteriza de forma mais assertiva o procedimento genealógico, pois expande os limites de seu método para além de um mero exercício de investigação histórica e o leva a tecer também interpretações. Uma vez que Nietzsche desestabiliza os valores em sua cristalização e seu isolamento conceitual, ele passa a poder compará-los uns com os outros frente a sua função para diferentes tipos de necessidades humanas. Desta forma, o *valor* do valor se direciona para o modo como determinados valores possuem a capacidade de se colocar em detrimento do homem, ou a favor dele, o que para Nietzsche pode significar uma série de qualidades como sua função para o crescimento, aumento da potência, da saúde etc.<sup>81</sup>.

No entanto, é importante também a compreensão do próprio modo de questionamento do *valor* dos valores, fato que se encaminha para o terceiro item chave para a interpretação da noção de crítica genealógica que se refere a “um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram” (GM, Prólogo, 6). Portanto, trata-se de um movimento de historicização desses valores por meio da investigação acerca de seu contexto de origem e formação. Percebe-se, desde já, que a formulação de Nietzsche enfatiza o conhecimento das condições nas quais um discurso emerge, o que implicitamente se direciona ao objetivo ulterior que é o questionamento do *valor* do valor. Ao elucidar as condições de emergência de um valor, é possível evidenciar sua função para um contexto, ou seja, para que espécie de eventos ele surge como sintoma, como resposta, como remédio, como anestésico etc.<sup>82</sup>. No entanto, o método de obtenção desse “conhecimento” e

79 Sobre a noção de hipótese, cf. item 4.3.

80 A questão acerca do estatuto do valor do valor será devidamente abordada no capítulo 6.

81 Cf. item 4.1.

82 Cf. Saar (2002, p. 234): “*Genealogical histories pose the questions of value and clear the ground for questions of value because only the degrees of freedom opened up by revealing historical variability and contingency make these questions possible*”.

seu estatuto epistemológico são elementos problemáticos, na medida em que Nietzsche é bastante crítico com relação aos modos possíveis de se abordar a história.

Nesse contexto, uma questão que se coloca de início é a do próprio estatuto do acontecimento histórico. Trata-se de uma discussão que se mostra fortemente presente a partir dos escritos intermediários de Nietzsche, como se observa neste assertivo aforismo de *Aurora*:

*Facta! Sim, facta ficta!* [Fatos! Sim, fatos fingidos!]. — Um historiador não se ocupa do que efetivamente ocorreu, mas dos supostos acontecimentos: pois apenas estes tiveram efeito. E, do mesmo modo, apenas dos supostos heróis. Seu tema, a assim chamada história universal, são opiniões sobre supostas ações e os supostos motivos para elas, que novamente dão ensejo a opiniões e ações cuja realidade imediatamente se vaporiza e apenas como vapor tem efeito — uma contínua geração e fecundação de fantasmas, sobre as névoas profundas da realidade insondável. Os historiadores falam de coisas que jamais existiram, exceto na representação mental (A, 307).

O fato não é mais visto como tendo um valor *per se* (ou até uma realidade *per se*), o que importa é a reverberação de sua representação para uma comunidade. Todavia, a não existência do passado (em sentido forte) não representa de forma alguma uma diminuição de sua relevância, pois seu efeito está totalmente contido nas formas de representação que se constroem “a partir dele”.

De modo geral, para Nietzsche, a discussão sobre a validade objetiva do método histórico é secundária com relação à questão sobre seu uso. Ele é crítico ao estabelecimento do registro e relato sobre a gênese do acontecimento como objetivo final do trabalho intelectual; para o filósofo a história é um meio pelo qual se constrói uma crítica à cultura. Segundo Brobjer (2007, p. 179):

História é, por sua própria natureza, o meio e não o fim (uma visão contrária resultaria em niilismo), porém houve uma tendência no século XIX de tratar a história como objetivo, a qual Nietzsche se opôs. Portanto a objeção não se deu com relação à tradição histórica e ao método em si mesmos, mas sim ao fato de eles se colocarem acima da filosofia (compreendida por Nietzsche como criação e legislação de valores).

Percebe-se na citação a presença de uma hierarquia que Nietzsche prioriza para a relação entre história e filosofia, em que a última se coloca acima da primeira<sup>83</sup>. De forma

---

83 Brobjer (2007) defende que a relação de Nietzsche com a história pode ser descrita em três fases: 1) O jovem Nietzsche em sua formação como habilidoso filólogo clássico; 2) Os escritos do primeiro período que se encontram sob maior influência de Wagner e Schopenhauer, onde, especialmente na segunda extemporânea, atribui-se importância à história como potencial criadora-destruidora de ideais e que deve-se por em favor da *Bildung*; 3) Os escritos posteriores onde há um ocaso da influência metafísica e o foco se coloca em uma utilização metódica da história para uma crítica dos valores, crítica esta que é percebida como elemento primário para a criação do método genealógico.

mais precisa, a filosofia insere no movimento histórico um direcionamento interpretativo, uma justificação, o que consiste basicamente em dois pressupostos: a) a historização deve possuir uma função para exercício interpretativo; b) a historicização deve ser compreendida a partir do interesse daquele que a realiza. A tentativa de imunização frente a esses dois elementos representa, em última instância, um movimento de supressão daquele que se exerce como historiador, o que é próprio daquilo que Nietzsche interpreta como ideal ascético:

Ou quem sabe a moderna historiografia (*Geschichtsschreibung*) demonstrasse uma maior certeza de vida, certeza de ideal? Sua pretensão mais nobre está em ser espelho; ela rejeita qualquer teleologia; nada mais deseja ‘provar’; desdenha fazer de juiz, vendo nisto seu bom gosto — ela não afirma, e tampouco nega, ela constata, ‘descreve’... Tudo isso é ascético em alto grau; ao mesmo tempo, que não haja engano, é niilista em grau ainda mais elevado! (GM III 26)<sup>84</sup>.

Embora a instrumentalização filosófica do método histórico seja uma postura de certa unanimidade na obra de Nietzsche<sup>85</sup>, a maneira como este procedimento ocorre em 1887 possui variações importantes. No caso da *Genealogia da Moral*, é possível argumentar que as considerações historiográficas ali presentes possuem estatuto específico, o qual será inicialmente abordado em seu contraste com a forma presente em *Para Além de Bem e Mal*<sup>86</sup>.

---

84 O principal interlocutor desta passagem, segundo Stegmaier (1994, p. 204), seria Ernst Renan, historiador francês autor de *Das Leben Jesu* (1863).

85 O próprio texto de juventude *Da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida*, de 1874, realiza uma torção interpretativa nesse sentido, na medida em que não se endereça a uma discussão sobre o método historiográfico em sua validade epistemológica, e sim prioriza a compreensão da implicação que as diferentes posturas frente ao passado (monumental, antiquário e crítico) possuem com relação a modo como o historiador compreende a si mesmo.

86 Em consonância com a interpretação de Jensen (2013).

#### 4.1. HISTÓRIA NATURAL VS. GENEALOGIA

Do ponto de vista do conteúdo propositivo acerca das afirmações de cunho histórico, na passagem do capítulo V de *Para Além de Bem e Mal* para a primeira dissertação da Genealogia, não há mudanças significativas com relação à interpretação da origem dos juízos de “bom” e “mal”, assim como com relação ao conceito de moral de rebanho, à dicotomia entre senhor e escravo etc. Nesse sentido, a *Genealogia* se mostra efetivamente como “complemento e elucidação” do texto de 1886, pois esses mesmos temas serão desdobrados ineditamente para a questão da culpa e da má consciência e, finalmente, para a significação dos ideais ascéticos.

No entanto, do ponto de vista metodológico, história natural da moral e da genealogia possuem sutis, embora importantes, distinções. Como exposto no capítulo anterior, o método de história natural da moral pode ser compreendido como a “descrição de um padrão real de desenvolvimento, por meio do qual todos os fenômenos morais se desenvolvem, o que culmina em uma morfologia orgânica por meio da qual a moral contemporânea é instanciada” (JENSEN, 2013, p. 195). Um ponto crucial desse tipo de método, que o faz ser classificado como “descrição realista”, é a distinção clara entre causa (p. ex. o instinto de obediência) e efeito (a presença contemporânea do instinto de rebanho)<sup>87</sup>. Dessa forma, a história natural da moral descreve a passagem do impulso para a expressão comportamental da moral, “assim como na botânica se descreve o desenvolvimento da semente para a planta” (idem, p. 196).

Todavia, na *Genealogia da Moral*, a própria relação de causalidade para a abordagem da história é posta em xeque, assim como a contiguidade entre origem e finalidade de um gesto moral. A indicação metodológica, presente na seção 12 da segunda dissertação, deixa claro que a identificação de causas reais, que levam morfologicamente a efeitos reais é, na verdade, “um truque demasiado humano da razão” (idem, p. 196).

---

87 Cf. ABM, 199.



Como procederam neste caso os genealogistas da moral? De modo ingênuo como sempre: descobrem no castigo uma “finalidade” qualquer, por exemplo a vingança, ou a intimidação, colocam despreocupadamente essa finalidade no começo, como *causa fiendi* [causa da origem] do castigo, e – é tudo. Mas a ‘finalidade no direito’ é a última coisa a se empregar na história da gênese do direito: pois não há princípio mais importante para toda a ciência histórica do que este, que com tanto esforço se conquistou, mas que também deveria estar realmente conquistado – o de que a causa da gênese de uma coisa e a sua utilidade final, a sua efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidades, diferem *toto coelo* [totalmente]; de que algo existente, que de algum modo chegou a se realizar, é sempre reinterpretado para novos fins, requisitado de maneira nova, transformado e redirecionado para uma nova utilidade, por um poder que lhe é superior; de que todo acontecimento do mundo orgânico é um *subjugar* e *assenhorar-se*, e todo subjugar e assenhorar-se é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o ‘sentido’ e a ‘finalidade’ anteriores são necessariamente obscurecidos ou obliterados (GM II 12).

A crítica de Nietzsche nessa passagem não é propriamente que os “ingênuos” genealogistas teriam compreendido erroneamente a função do castigo ao longo da história da moral, mas que sua ingenuidade derivaria justamente da tentativa de representar o *verdadeiro* caráter do castigo a partir de sua suposta origem. O principal argumento de Nietzsche é o de que, no momento em que um historiador realiza uma interpretação acerca da função de um elemento moral na história, não se trata de uma *descoberta* acerca de uma dinâmica de poder real, mas sim de um exercício interpretativo que *impõe* um novo *thelos* que não pode ser identificado de antemão. Se em *Para Além de Bem e Mal* a vontade de poder é um recurso explicativo para a identificação de tipos psicológicos ao longo da história, na *Genealogia* Nietzsche dá um passo adiante ao situar o próprio exercício historiográfico no interior de uma dinâmica de poder<sup>88</sup>. Com isso, o filósofo inviabiliza a possibilidade de localização do juízo sobre a história em um espaço de transcendentalidade com relação àquilo mesmo que se interpreta, pois o observador, assim como àquilo que busca observar, está em vir-a-ser, em outras palavras, “os mesmos processos históricos presentes em todos os fenômenos naturais também estão presentes nos impulsos (*drives*) que constituem a orientação perceptiva do historiador frente o fenômeno cujo significado semiótico ele mesmo constrói” (JENSEN, 2013, p. 198).

A genealogia avança com relação à história natural da moral, na medida em que, como complemento da interpretação morfológica, dá-se ênfase à noção de “sentido”, o qual pode ser compreendido como avanço em relação à noção de signo e de semiótica presentes no escrito de 1886. No entanto, ambas, forma e sentido, são retratadas sob a assinatura da *fluidez*<sup>89</sup>.

88 A concepção de “vontade de poder” é aqui interpretada como conceito simbólico e não necessariamente como substrato ontológico da realidade. Trata-se de um debate longo e minucioso na pesquisa Nietzsche, todavia, para os objetivos deste trabalho basta ser afirmada a consonância com as interpretações de e Jensen (2013).

89 Para Stegmaier (1994, p. 70-9), a introdução da noção de “fluidez de sentido” (*Flüssigkeit des Sinnes*) representa a oposição com relação ao *modus operandi* aristotélico de compreensão da ontologia, na qual há

Logo, o ‘desenvolvimento’ de uma coisa, um uso, um órgão, é tudo menos o seu *progressus* em direção a uma meta, menos ainda um *progressus* lógico e rápido, obtido com um dispêndio mínimo de forças – mas sim a sucessão de processos de subjugamento que nela ocorrem, mais ou menos profundos, mais ou menos interdependentes, juntamente com as resistências que a cada vez encontram, as metamorfoses tentadas com o fim de defesa e reação, e também os resultados de ações contrárias bem-sucedidas. Se a forma é fluida, o ‘sentido’ é mais ainda... (GM II 12).

É importante notar que todas as ocorrências da palavra “sentido” nessa seção são grafadas entre aspas, o que representa que a própria noção de sentido possui seu sentido deslocado por Nietzsche. Não se trata mais de identificar uma teleologia pré-existente no desenvolvimento de algo, mas sim de realizar um ato de interpretação que se coloca em relação necessária com o que é interpretado, o que resulta em mudança de caráter da forma mesma<sup>90</sup>.

A concepção de fluidez de sentido implica diretamente na impossibilidade de definição das coisas, isto quando o ato de definir é compreendido como a fixação daquilo que uma coisa é (STEGMAIER, 1994, p. 79). Na seção seguinte, Nietzsche escreve que “todos os conceitos em que um processo inteiro se condensa semioticamente se subtraem à definição; definível é apenas aquilo que não tem história” (GM II 13). A partir dessa concepção, o filósofo realiza uma inversão com relação à “ingênua tentativa” dos genealogistas ingleses de traçar um elemento constante na evolução das práticas de punição; pelo contrário, Nietzsche realiza a abertura e o deslocamento do sentido do castigo, justamente para demonstrar como se trata de

---

uma “unificação da ‘origem’ (*Ursprung*) e a ‘finalidade’ (*Zweck*) de uma coisa”, de modo que o devir e o tempo são “violentos àquilo que muda”; no entanto, aquilo que muda consistiria somente em atributos externos da coisa ou ainda sua “matéria” (*Stoff*). O que se mantém então como essência da coisa é para Aristóteles sua forma, que “não seria suscetível a uma mudança de sentido, pois pode ser apreendida somente pelo pensamento”. Caso Nietzsche apenas realizasse a inversão entre forma fixa/forma fluida, ou ainda, atemporal/temporal, sua interpretação teria a mesma qualidade da de Aristóteles, apenas com a valência oposta, no entanto, ao “fluidificar” o sentido, ele temporaliza também a própria maneira de relação com a forma, o que o retira do campo da metafísica.

- 90 A proposta nietzschiana de fluidez de “sentido” implica também na não possibilidade de compreensão de algo a partir de sua utilidade, com relação a qual ele dá o exemplo de que “mesmo tendo-se compreendido bem a *utilidade* de um órgão fisiológico [...], nada se compreendeu acerca de sua gênese: ... – pois de há muito se acreditava perceber no fim demonstrável, na utilidade de uma coisa, uma forma, uma instituição, também a razão de sua gênese, o olho tendo sido feito para ver, e a mão para pegar” (GM II 12). Esse é um componente importante de diversas teorias do século XX. Na psicanálise freudiana, o conceito de erogenização de uma parte do corpo subverte da mesma forma a relação entre mera utilidade e definição; a mesma mão que é usada para pegar é usada para bater, para silenciar, para o ato sexual etc. A paralisia histérica e a anorexia levam essa noção ao extremo: na primeira, uma parte do corpo abdica totalmente de sua utilidade, pois está presa em uma cadeia significativa que impede seu movimento (como no caso do homem que, após apertar a mão do rei, nunca mais pode tocar em mais nada); na anorexia, a alimentação é tomada por um sentido completamente diverso, ao ponto de que a própria sobrevivência do organismo se torna secundária frente ao caráter simbólico do ato de comer. Outras correlações seriam possíveis, a exemplo da subversão de justificações biologicistas de toda sorte, como a negação da naturalidade da binariedade sexual, importante para teorias de gênero contemporâneas como a de Judith Butler.

um gesto que foi “direcionado” e “assenhorado” por diversas “vontades de poder” ao longo do tempo:

Para ao menos dar uma ideia de como é incerto, suplementar e acidental o ‘sentido’ do castigo, de como um mesmo procedimento pode ser utilizado, interpretado, ajustado para propósitos radicalmente diversos, eis o elenco que me resultou de um material relativamente pequeno e casual. Castigo como neutralização, como impedimento de novos danos. Castigo como pagamento de um dano ao prejudicado, sob qualquer forma (também na de compensação afetiva). Castigo como isolamento de uma perturbação do equilíbrio, para impedir o alastramento da perturbação ... [entre outros exemplos] (GM II 13).

Desse modo, pode ser compreendido como elemento importante do fazer genealógico o deslocamento do sentido fixo de costumes, instituições, gestos morais etc.<sup>91</sup>. Trata-se, como argumenta Jensen (2013, p. 195) de um método “genuinamente histórico”, pois assimila completamente as consequências epistemológicas de uma “tentativa de algum modo descrever e abreviar o devir heraclitiano em signos (em uma espécie de ser aparente, tal como uma tradução ou mumificação)” (FP 1885, 36[27])<sup>92</sup>. Assim, a obra tardia de Nietzsche é marcada pela concepção de que a história pode ser compreendida como uma corrente de signos que indicam de que forma diferentes vontades de poder imprimiram “sentidos” diversos ao conteúdo formal de práticas, órgãos etc. Esse tipo interpretação é possível a partir da relação necessária entre as noções de “signo” e “vontade de poder”, explicitada por Stegmaier (1994, p. 75):

Nietzsche não excetua as ‘vontades de poder’ dos processos semióticos. Vontades de poder podem estabelecer signos e por meio deles se fazer conhecer umas as outras. No entanto, elas são conhecíveis apenas em signos, não somente para outras, mas também para si mesmas. Portanto, elas são apenas signos, o que deriva do próprio conceito de poder, tal como Nietzsche o pensa.

91 Com isso, aumenta-se o que Stegmaier (1994) chama de “margem de manobra” (*Spielraum*) dos conceitos, o que termina por favorecer as possibilidades de posicionamento frente aos mesmos: “Durch die Genealogie als Kritik wird also nicht schon ein neues Ideal des Menschen gewonnen, sondern mit Hilfe eines Gegen-Ideals ein Spielraum gegenüber dem alten Ideal eröffnet, in dem sich ‘der’ Mensch dann zu einem neuen Ideal entscheiden kann” (p. 66).

92 Nesse fragmento Nietzsche associa filosofia e o que se pode chamar de ciência histórica (*Historie*). No original: *Die Philosophie, so wie ich sie allein noch gelten lasse, als die allgemeinste Form der Historie, als Versuch das Heraklitische Werden irgendwie zu beschreiben und in Zeichen abzukürzen (in eine Art von scheinbarem Sein gleichsam zu übersetzen und zu mumisiren).*

Sob um determinado ponto de vista, é possível estabelecer que o processo de interpretação na genealogia transita entre uma crítica histórica e uma crítica da linguagem.<sup>93</sup> Todavia, também esta está sujeita a constelações de poder:

‘A vontade de poder interpreta’, escreve Nietzsche; ao se tratar aqui da caracterização de um processo fundamental, não devemos reduzir aquele conceito à interpretação de texto ou compreendê-lo a partir disso. Temos antes que perceber em cada interpretação textual o derivado de toda constelação de poder originária (MÜLLER-LAUTER apud STINGELIN, 1993, p. 40).

Um signo somente pode ganhar sentido em sua relação com outros signos e nunca por si mesmo (STEGMAIER, 1994, p. 76), portanto, o conhecimento histórico (ao menos o que é proposto na genealogia) não se desdobra no interior de uma dinâmica referencial, onde o que é dito aponta para eventos reais no passado. O que interessa a Nietzsche é a relação em série que esses signos possuem, e que acabam gerando uma espécie de *efeito de passado* para o pensamento. Esses signos devem ser limitados a seu contexto para que sirvam à continuidade da comunicação, no entanto, se são necessárias adaptações a diferentes contextos, tão logo eles mudam de sentido e de apropriação.

Diante disso, o próprio pensamento pode ser compreendido como processo semiótico que, de acordo com seu “objeto”, também se coloca como parte da vida e do tempo<sup>94</sup>, portanto, a suspensão da fixidez do sentido é parte integrada da interpretação da história de Nietzsche, na medida em que o próprio historiador está também em transformação. Assim, como já não é mais possível compreender o exercício histórico da genealogia como procedimento proferido a partir de um ponto estático no presente que se direciona a um evento objetivamente identificado no passado, uma reconsideração da própria temporalidade do discurso genealógico se faz necessária.

93 Essa é uma interpretação que parece ser corroborada por Stegmaier (1994) e de forma mais direta por Stingelin (1993, p. 29), que escreve: Die historische Methode, die Nietzsche „Genealogie“ nennt, versteht die Geschichte eines „Dings“ als — im neueren Wortsinn — semiotisch analysierbaren Zeichenprozeß; zur Lektüre dieses Prozesses bedient sie sich der Semiotik im älteren Wortsinn und stellt die medizinische Disziplin der Symptomatologie in den Dienst ihrer kulturkritischen Diagnosen. Sie tut dies um so freimütiger, als ihr jede Geschichtsschreibung ein spezifisch perspektivischer Abkürzungsprozeß in Zeichen ist. Dieser Abkürzungsprozeß ist rhetorischer Natur, das menschliche Gedächtnis einer seiner Schauplätze. Nietzsches Denken wird also von einem doppelt verschränkten Spannungsverhältnis zwischen historischer Kritik und Sprachkritik bewegt. Erst diese erkenntnistheoretische Voraussetzung macht deutlich, in welcher Weise die Historie teilhat an Nietzsches Interpretation der Interpretation.

94 Cf. também Simon (1985, p. 80): „Alle Erklärungen und Verdeutlichungen bleiben reduktiv. Sie folgen einem Schema, und das gilt auch für das reflektierende Nachdenken über dieses Schema. Jeder Beurteilung unseres Erkenntnisvermögens ist das Urteil hinzuzufügen, das besagt, so sei es nicht; zu jedem Satz gehört der Gegensatz. Nur so ist das Schema zu überwinden. Gerade im Gefühl, etwas sei uns ganz durchsichtig, stabilisiert sich die Täuschung, die das Bewußtsein ausmacht, und vor allem in einem plausiblen öder gar evidenten Begriff seiner selbst hält es sich auf eine subjektiv unbeirrte Weise am Leben“.

#### 4.2. TEMPORALIDADE E FUTURO ANTERIOR

O próprio objeto da *Genealogia* de Nietzsche – a moral – exige um tratamento no interior de uma historicidade. Ao contrário dos objetos da matemática, que podem ser definidos de forma não transitória, não é possível compreender qualquer normatização moral fora do tempo<sup>95</sup>. Há uma inversa proporcionalidade entre definibilidade e história, na medida em que quanto mais algo se presta à definição menos está sujeito à ação do devir. Embora a moral se encontre no escopo dos fenômenos que possuem história, Nietzsche identifica a tendência de autoabsolutização na própria consolidação de uma tradição moral, o que significa colocar-se como incondicional e fora do tempo.

De fato, Nietzsche critica a moral cristã, mas apenas *no papel de* moral que afirma ser a moral única [...]; enquanto uma moral que acaba por excluir qualquer outro ordenamento. Nietzsche critica nessa moral sua ‘exigência de uma moral para todos’ (ABM 228). Isso significa, contudo, que sua crítica se dirige necessariamente contra essa moral, na medida em que precisamente essa moral se assenta sobre tal unilateralidade (VAN TONGEREN, 2012, p. 109).

A moralidade cristã é tida como exemplar nesse aspecto. Fundamentada na figura do Deus eterno e onipresente, a moral cristã passa a construir toda uma concepção de natureza humana a partir da qual derivam os costumes que agem sobre os que têm a ação por ela orientada. O agir que visa a eternidade tem como efeito colateral a negação da existência

---

95 Certos autores encaram essa proposição de modo menos radical, argumentando pela necessidade de existência de entes atemporais, até mesmo para que se possa compreender a própria condição fluida das ocorrências históricas. Cf. neste sentido Hillard (2002), que argumenta que haveria um elemento *definível* central para a cultura na forma do procedimento econômico da “troca” (*exchange*). Para a interpretação defendida no presente trabalho, trata-se de uma interpretação que falha em considerar certos elementos metodológicos fundamentais da *Genealogia*. Em primeiro lugar, ao assumir que elementos fixos são necessários para a compreensão da fluidez histórica, Hillard (idem, p. 40) passa a interpretar essas ocorrências a partir de um núcleo duro dos fenômenos naturais, o que implica dizer que a moral mesma, como fenômeno histórico, deve ser compreendida por meio de seu “desvio” frente à fixidez da natureza. Como visto anteriormente, a relação entre moral e natureza em Nietzsche pressupõe a não-contradição entre ambas, o que, ao cabo, caracteriza o homem de forma “antagônica” como “animal ainda não determinado” (GC 354 e ABM 203). No que se refere à possibilidade de um elemento estrutural para definição da cultura, é possível argumentar que Nietzsche lançaria mão de afirmações de cunho transcendental como essa, ao exemplo de passagens em que ele coloca a “vontade de poder” como dinâmica fundamental do mundo (p. ex., ABM 19 e 36). Esse tipo de postura é mais possível de ser identificada no interior de uma metodologia de história natural, tal como em *Para Além de Bem e Mal*, onde são aceitáveis descrições de cunho realista (cf. JENSEN, 2013) uma vez que a moral é sempre remetida à causalidade instintual. No entanto, na *Genealogia da Moral*, a noção de vontade de poder é considerada sobretudo como conceito simbólico (e não como substrato ontológico da realidade), estando vinculada com maior força ao exercício interpretativo do genealogista. Desse modo, a identificação de um elemento estrutural atemporal para a cultura só pode ser levada a sério a partir das considerações interpretativas que Nietzsche esboça em GM II 12, o que enfraquece a necessidade de se tratar de algo real, e lhe coloca em função de uma teoria específica que possui, também, interesses retóricos, performativos e polêmicos, como é o caso de filosofia nietzschiana.

mundana, compreendida como tudo aquilo que há de indiferente, imprevisível, indominável na vida. Todavia, negar o aspecto volúvel da vida significa, da mesma forma, negar tudo aquilo que dela ressoa em si mesmo; trata-se da dinâmica principal do ideal ascético que faz com que a frase “*eu não valho nada*” se transforme “na boca do *décadent* (em): “Nada tem valor – *a vida não vale nada*”... (CI, *Incursões de um extemporâneo*, 35).

A crítica da moral de Nietzsche não possui como objeto último o caráter autouniversalizante da moral cristã, mas sim suas implicações para a decadência fisiológica do indivíduo, na medida em que este necessita eliminar parte de sua vitalidade para se manter sob a égide do costume. O valor dos valores cristãos é negativo. Para que Nietzsche possa realizar uma crítica a esses valores ele utiliza-se da historicização – o que o coloca justamente em antagonismo ao aspecto atemporal presente na base da postura negadora da vida do ascetismo cristão. Considerando essa dinâmica, quanto mais pressupostos atemporais uma moral toma para si mesma, *mais história* é necessária para derrubá-la.

Na *Genealogia da Moral*, Nietzsche se exime de realizar uma descrição de cunho realista acerca da história natural da moral, e passa a encarar seu método genealógico como exercício de poder para a doação de sentido dos gestos morais na história. Trata-se de poder que se exerce ao nível do discurso; que tem como principal característica a capacidade de dar nome às coisas, em semelhança com o modo como, supostamente, teriam feito os homens nobres aos quais remonta a origem dos valores de bem e mal (Cf. GM I 1: “eles tomaram para si o direito de criar valores, cunhar nomes para os valores: que lhes importava a utilidade!”).

Uma interpretação que se caracteriza como exercício de poder tem como característica a relação de imposição frente a outras formas narrativas. Há aqui uma primazia do contexto, pois em prol da “força de convencimento”<sup>96</sup> de uma afirmação, ela pode se colocar em antagonismo com o conteúdo do aforismo seguinte, caso isso seja necessário em decorrência das demandas exigidas por seu próprio objeto da crítica. Pode-se perceber este tipo de labilidade discursiva na própria diferença discursiva entre as duas primeiras e a terceira dissertação da obra de 1887, sobretudo no que se refere às suas intenções historicizadoras. A terceira dissertação busca abordar o problema da significação dos ideais ascéticos, e o faz apontando sua preponderância nos mais diversos âmbitos da cultura (arte, religião, filosofia e ciência), até mesmo naqueles em que pareceria mais improvável a sua atuação. Para que a ampla presença desses ideais se torne clara e visível, Nietzsche chega a realizar uma abordagem quase anti-histórica, pois sua intenção não é, ao contrário do que ele busca com os

---

96 *Überzeugungskraft*, termo cunhado por Saar (2007, p. 91) para refletir o caráter assertivo e, em certa medida, retórico do texto genealógico de Nietzsche.

valores de “bom” e “mal”, demonstrar seu caráter contingencial, mas sim expor como eles estão massivamente introjetados na subjetividade do europeu moderno. Isso se percebe na seguinte passagem:

Basta! Basta! Deixemos essas curiosidades e complexidades do espírito moderno, nas quais há tanto para rir quanto para aborrecer-se: pois *nosso* problema, o problema da *significação* do ideal ascético, pode dispensá-las — que tem ele a ver com o hoje e o ontem! (GM III 27).

O ideal ascético é a forma última e mais refinada de processo de introjeção da violência e agressividade, que tem suas raízes identificadas por Nietzsche naquilo que ele denomina, na primeira dissertação, de “rebelião escrava da moral” (GM I 7). Ele diz que esse tipo de moralidade se mostrou vitorioso frente àquele próprio da aristocracia guerreira. Embora haja essa conexão lógica que interliga as três dissertações, Nietzsche abandona a postura historicista no fim da obra tão logo sua prioridade crítica se altera; essa mudança reflete o fato de que o próprio tempo verbal do discurso é parte interessada de seu empreendimento filosófico.

A não necessidade de consideração da realidade *em si* do fato histórico leva à afirmação de que o estabelecimento da temporalidade de algo se dá pelo discurso e não por uma característica intrínseca daquilo sobre o que se fala. Trata-se de uma noção de temporalidade assemelhada a um *continuum* entre passado e presente, no qual a percepção de um momento presente isolado deste fluxo se mostra como recorte perspectivo e linguístico, “pois o passado continua a fluir em mil ondas dentro de nós; e nós mesmos não somos senão o que a cada instante percebemos deste fluir” (OS 223).

O único passado possível de ser percebido é aquele que se mostra atual para o indivíduo, pois, do que passou, ele somente consegue perceber aquilo que ainda há em si; daí decorre que “um historiador não se ocupa do que efetivamente ocorreu, mas dos supostos acontecimentos: pois apenas estes *tiveram efeito*” (A 307). No entanto, para que se possa falar da “atualidade do passado” se faz necessário endereçar-se a ela como se fosse passado. A grande diferença é que o sentido do fato somente terá sido determinado no momento da interpretação<sup>97</sup>.

---

97 Essa hipótese está em consonância com a proposta de uma teoria de signos para a compreensão da interpretação da história em Nietzsche, defendida por Stegmaier, Simon, Stingelin, entre outros. Neste sentido, um signo não possui sentido em si, mas o ganha em relação a outro signo, o que se encaminha para concepção de caráter serial e relacional em detrimento de uma linguagem de caráter essencialista e conceitual.



Uma hipótese de interpretação para a temporalidade da narrativa genealógica se dá por meio de sua relação com o conceito de “futuro anterior”<sup>98</sup>. Esse conceito tem sua origem no tempo verbal que representa uma ação que ocorre no futuro, mas que é narrada como concluída, como “perfeita” (no sentido gramatical) em relação à outra ação futura. Em português, trata-se da condição daquele que “terá sido”, que no futuro realizará o ato de ser, mas que então já será passado<sup>99</sup>. A importância desse tempo verbal está em sua potência de representar postura que se encontra entre a prospecção e a retrospectão. A postura que antecipa o sentido de algo que ainda não se fez, mas simultaneamente se posta como se esse já tivesse ocorrido. O sentido se coloca em suspensão para que ele seja enlaçado somente pelo ato da narrativa e da interlocução.

Trata-se de uma noção produtiva para a compreensão do caráter discursivo da genealogia, pois comporta em si a postura do próprio genealogista para com o processo narrativo, tal como Nietzsche prevê com seu conceito de *interpretação*, cuja premissa é a de que a perspectiva lançada à origem de um valor parte de um lugar que possui, “atrás de si”, a moral mesma da qual este valor faz parte. Em outras palavras, o genealogista se identifica no discurso como objeto da linguagem, sem necessariamente nenhuma diferença com o objeto enunciado em seu discurso.

A suspensão da determinação do sentido no futuro anterior é capaz de representar o fato de que o próprio agente do discurso está em transformação, “vindo a ser”<sup>100</sup>. Dessa forma,

98 A utilização da noção de futuro anterior é realizada nessa pesquisa com o intuito de transmitir a complexidade do movimento narrativo genealógico, sobretudo no que se refere à importância do enlaçamento de sentido próprio do genealogista. Desse modo, o objetivo não seria identificar no texto nietzschiano a presença concreta desse tempo verbal, pois Nietzsche faz uso contextual de praticamente todos os modos de expressão, o que faz com que, mesmo a presença de tal construção, não constitua necessariamente o significado filosófico que se pretende defender neste trabalho.

99 Em outras línguas latinas, como no francês e no italiano, o futuro anterior possui uma importância ainda maior na língua cotidiana, sendo conjugado de forma simples, em semelhança ao português (ex. It. *Sarà stato malato?* [terá ficado doente?], fr. *Il aura dormi* [ele terá dormido]). No inglês e no alemão ele é representado de maneira composta (ex. in. *She will have gone* [ela terá ido], al. *Sie werden gewesen sein* [eles terão sido]).

100 Seria possível estabelecer uma similaridade entre as condições da narrativa genealógica, voltada à cultura, e a narrativa de si mesmo. Para Nietzsche, a possibilidade de emitir juízos sobre si é balizada pela impossibilidade de captura das vivências mesmas (*Erlebnisse*) pela linguagem. Nietzsche escreve: “Já não nos estimamos suficientemente quando nos comunicamos. Nossas verdadeiras vivências não são nada loquazes. Não poderiam comunicar a si próprias, ainda que quisessem. É que lhe faltam as palavras. Aquilo para o qual temos palavras, já o deixamos para trás” (CI, Incursões de um extemporâneo, 26). A impossibilidade de determinação da vivência pela linguagem implica diretamente na dificuldade de se fundar uma intencionalidade da ação a partir do conhecimento de si. Nietzsche dá um passo adiante nesse sentido ao priorizar a não determinação de quem se é para o efetivo “tornar-se”: “que alguém se torne o que é pressupõe que não suspeite sequer remotamente o que é” (EH, Por que sou tão inteligente, 9). A crítica de Nietzsche ao papel do autoconhecimento (no sentido socrático) possui reverberações importantes para as discussões contemporâneas acerca da relação entre narrativa e existência. Para a psicanálise, esta é uma questão fundamental, que é abordada por Lacan nos *Ecrits*, justamente por intermédio do conceito de futuro anterior: “Eu me identifico na linguagem, mas somente ao me perder nela como objeto. O que se realiza com minha história não é o passado simples daquilo que foi, uma vez que ele já não é, nem tampouco o



seria insuficiente caracterizar a narrativa genealógica apenas como discurso descritivo do que foi, uma vez que o “fato suposto” (A 307) *já não é mais* no momento em que é interpretado. Também não pode se tratar de uma descrição do que *tem sido*, pois o sentido de uma prática se alterou tão logo tenha se encontrado uma nova função para ela. Portanto, a genealogia fala de coisas que *terão sido*, tão logo seus sentidos tenham sido enlaçados por aquele que se inclui como parte dessa narrativa<sup>101</sup>.

A partir do pensamento de Nietzsche se realiza a inversão de uma fórmula tradicional que reza: “o passado está escrito, o futuro pode mudar”. Cada vez mais a compreensão do poder da narrativa para a determinação da “realidade” se encaminha para o contrário: “o futuro está determinado, o passado pode mudar”<sup>102</sup>. Na verdade, até mesmo essa espécie de inversão é limitada, pois sua narrativa se mostra para além da possibilidade de fixação em qualquer um dos tempos convencionais (passado, presente e futuro). Compreendê-la sob a insígnia do futuro anterior significa situá-la na temporalidade mesma do tornar-se.

O futuro anterior tem sido evocado para dar conta da estrutura do momento existencial, a temporalidade específica da pós-modernidade, como elo entre essa temporalidade e a questão da escrita, como emblema do evento em geral, a gramática da mudança, a estrutura da ideologia, e o tempo verbal do tornar-se. Tudo isso antes de retornarmos a ideia de que a narrativa escrita também toma parte nessa estranha união entre destinação e destino, entre esperar pelas coisas acontecerem e elas terem já acontecido.

A narrativa genealógica lança a pergunta para seu interlocutor pelo enlaçamento do sentido daquilo que está sendo narrado. Tal determinação do sentido pode inclusive ser tomada como ato existencial; assim, a pergunta se altera e passa a questionar “se desejamos ser do modo como somos, no caso de termos nos tornado assim, *tal como* a genealogia narra” (SAAR, 2007, p. 128). A factualidade daquilo que é narrado se coloca em segundo plano, pois o discurso se comporta *como se* estivesse direcionado a um evento passado, mas somente o terá sido no momento em que seu sentido for condicionado no movimento interpretativo. Portanto, a relação da narrativa com a questão da verdade é lançada a outro plano, como se verá: o plano da *hipótese*.

---

perfeito composto do que tem sido naquilo que sou, mas o futuro anterior do que terei sido para aquilo em que me estou transformando” (1998, p. 301).

101 Daí a importância da figura do leitor para a filosofia de Nietzsche, tema que será diretamente abordado no capítulo seguinte.

102 Essa espécie de inversão é bastante importante para pensadores interessados na questão da verdade do acontecimento histórico, ao exemplo de Alain Badiou: “*Badiou's notion of the truth-event is a kind of temporal loop of prospection and retrospection, takes the future anterior as the specific temporality of truth procedures, which is to say truths which are not static but rather which are procedures that span the temporal gap between a situation and the count-as-one*” Currie (2013, p. 76).

#### 4.3. AS HIPÓTESES GENEALÓGICAS

A interpretação de Nietzsche acerca da noção de interpretação altera o estatuto das afirmações presentes na *Genealogia* acerca da origem dos valores morais. Em poucas palavras, aquilo que foi não possui validade em referência ao seu modo de existir no passado, pois isso está perdido. O próprio movimento narrativo do genealogista se coloca como instituidor de sentido, em uma relação agônica com outras espécies de narrativa, como a advinda de genealogias diversas. Portanto, a utilização da noção de verdade histórica se mostra improdutiva neste contexto, o que faz com que o produto epistemológico da genealogia seja melhor caracterizado quando situado no campo da *hipótese*. Todavia, ao sugerir esse termo é necessário também que ele seja compreendido em um sentido congruente com o que foi até agora exposto.

A palavra “hipótese” (do grego *hypo-*, “sob”, mais *-thesis*, “proposição, colocação”), tem como significado original literal o ato de por algo debaixo de, sob. Para a ciência, trata-se de uma suposição explicativa acerca de um fenômeno, que no momento em que é lançada, ainda não pode ser comprovada pela ausência de experimentação adequada, ou ainda pela insuficiência das técnicas científicas disponíveis à época. Nessa concepção, uma hipótese é um conjunto de conteúdo explicativo considerado “ainda não verdade”, por não ter passado pelo crivo epistemológico pelo qual se adquire tal estatuto. Tradicionalmente, a evolução de uma hipótese para uma tese, lei, ou teoria estabelecida, ocorre por meio de um “teste de realidade”, onde o conteúdo a ser provado é avaliado com relação à sua concordância com o que se apresenta fenomenicamente. Em suma, é a concordância entre hipótese e realidade que a eleva ao *status* de verdade<sup>103</sup>.

Como se pode deduzir, essa concepção fortemente positivista de hipótese não é congruente com o exercício genealógico, pois as interpretações que dele derivam não podem ser passíveis de comprovação por meio da experimentação, devido à impossibilidade de acesso à realidade objetiva do fato histórico (se é que ela “existe”). Como exposto no item anterior, a principal característica da ciência histórica é sua apresentação como “corrente de

---

103 Trata-se, no entanto, de uma concepção clássica de hipótese, oriunda da tradição positivista oitocentista (embora ainda esteja fortemente presente nos dias atuais), e sua evocação não visa delimitar definitivamente este conceito, mas sim estabelecer um ponto de contraste com relação ao qual o pensamento de Nietzsche se torna mais claro. De fato, mesmo nas ciências exatas há movimentos de combate a uma visão demasiado experimentalista de verdade científica, tal como o trabalho pioneiro de Henri Poincaré *A ciência e a hipótese*, escrito em 1905, em meio à revolução da física do início do século XX.

signos”, na qual o objetivo é indicar por meio da linguagem as constelações de poder que permeiam os gestos morais (como o castigo, no caso da genealogia)<sup>104</sup>.

É inerente, frente ao próprio objeto da genealogia, assim como às delimitações daquele mesmo que a realiza, que se trata de um procedimento que escapa à objetividade tradicional, pois não é possível realizar um afastamento epistemológico adequado entre sujeito e moral. Conforme o método científico tradicional, é necessário que se trabalhe a partir da ‘coisa mesma’ em sua pureza de tudo que é individual e acidental, todavia:

Quando, em relação à moral, a utilização de tal método é delimitada por padecimentos e paixões (*Leiden und Leidenschaften*) sempre individuais, é preciso que, como tal, esse método seja concebido de uma nova forma. Nietzsche o concebe como *Genealogia* (STEGMAIER, 1994, p. 62).

Se o movimento interpretativo próprio da genealogia pode ser compreendido como exercício de poder, então é possível afirmar que a investigação moral de cunho histórico possui atrás de si também uma moral. Na medida em que a genealogia da moral se prostra para trás, ela leva consigo também sua própria moral em conta; porém, se distancia dela ao mesmo tempo, por meio da identificação da multiplicidade de morais frentes as quais a sua própria está em relação. Como visto (no item 3.4) a moral comporta a multiplicidade de várias instâncias de poder, ao mesmo tempo em que pode ser compreendida em sua forma geral, como “teoria das relações de dominação” (ABM 19). Desta forma, uma investigação da moral, moralmente delimitada, avança genealogicamente como numa pesquisa de parentesco, em que se percebe a diversidade de aspectos acerca da própria origem, embora sempre ainda se mantenha um ponto cego que representa a dificuldade de compreender adequadamente tudo aquilo que é familiar.

A genealogia parte de um *status quo* estabelecido, qual seja, os valores morais pertencentes à tradição a partir da qual o genealogista inicia sua investigação. No entanto, ao perseguir os traços e os sentidos que o levam à proveniência dos valores morais em questão (para Nietzsche as noções de “bem e mal”), adentra-se cada vez mais um discurso mais longínquo e mais nebuloso:

---

104 Certos comentadores, como Saar (2007) e Stegmaier (1994), empregam o termo *Setzung* para representar o caráter das afirmações históricas de Nietzsche na Genealogia. Essa palavra, que pode significar “colocação”, “fundação” ou até “criação”, possui a vantagem de denotar o aspecto positivo do conhecimento genealógico.

Portanto, não se efetua, como estamos acostumados, uma história progressiva, cujo início é provisoriamente implausível, mas que ao avançar passo a passo tornar-se mais plausível e ao final completamente autoevidente e plausível. Ao invés disso, há aqui de início algo ainda eminentemente plausível, que tornar-se progressivamente menos plausível e por fim se mostra totalmente implausível, incompreensível e estranho (STEGMAIER, 1994, p. 64).

Assim, o progresso genealógico se torna cada vez mais hipotético, quanto mais se “aproxima” do ponto de insurgência de determinadas concepções de valor. De certo modo, isso pode ser percebido no contraste entre o conteúdo da primeira e da terceira dissertação da *Genealogia*. Na terceira dissertação, que trata da significação dos ideais ascéticos, Nietzsche elabora uma discussão “contemporânea”, na medida em que analisa as implicações deste tipo de configuração psicológica a partir de exemplos que lhe são comuns em época, como é o caso da análise da obra de Wagner, da filosofia de Schopenhauer, dos cientistas com os quais conversa etc. No entanto, a primeira dissertação tem em vista a origem dos valores de “bem” e “mal”, portanto, as considerações ali presentes procuram fazer referência a um tempo longinquamente situado no passado, no qual estes valores tomam corpo em uma primeira forma. Como exemplo, Nietzsche descreve a seguinte cena:

Foram os ‘bons’ mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu. [...] O *pathos* da nobreza e da distância, como já disse, o duradouro, dominante sentimento global de uma elevada estirpe senhorial, em sua relação com uma estirpe baixa, com um ‘sob’ — eis a origem da oposição ‘bom’ e ‘ruim’ (GM I 2).

É notável a ausência de qualquer tentativa de “abordagem factual” da investigação de Nietzsche acerca da origem desses valores, (traço comum de quase todas as suas hipóteses na primeira dissertação, como a rebelião escrava da moral, oposição entre senhores e sacerdotes, etc.). Seu objeto de perseguição é na verdade um determinado *pathos* que ele atribui à nobreza, que representa, tal como se denota na seção II 12, um ato de poder que culmina na doação de sentido para algo, em sua nomeação. Portanto, há uma semelhança estrutural importante entre o que o filósofo descreve na segunda dissertação acerca da noção de interpretação e o movimento primordial de nomeação que representaria a insurgência dos valores de bem e mal. Percebe-se da mesma forma, que esse movimento é identificado, tanto como um elemento histórico das estirpes senhoriais descritas por Nietzsche, quanto dele mesmo com relação à superioridade interpretativa de sua teoria frente a dos seus adversários utilitaristas.

Para perseguir os resquícios (*Spuren*) desse *pathos*, Nietzsche remete à análise etimológica, de modo a encarar as palavras e designações de “bom” e “mal/ruim” nos diversos idiomas como signos que indicam a ação de vontades de poder, representadas por elementos sentimentais de toda sorte. Portanto, aquilo que foi acima denominado de crítica da linguagem é um aspecto fundamental para a identificação do “que interessa” (GM I 5) para a origem da moral, não sua localização cronológica exata, mas sim “sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor ‘bom’ e ‘mau’?” (GM, Prólogo, 3), condições estas de caráter primariamente psicológico. Portanto, o exercício genealógico surge a partir da união metodológica entre “alguma educação histórica e filológica”, juntamente com um inato senso seletivo em questões psicológicas, como denota a menção de Nietzsche tanto a “ouvidos” quanto a “sentimentos” em GM I 5:

Com relação ao *nosso* problema, que por bons motivos pode ser chamado um problema *silencioso*, e que de maneira exigente se dirige a bem poucos ouvidos, é de interesse nada pequeno constatar que, nas palavras e raízes que designam o ‘bom’, transparece ainda com frequência a nuance cardeal pela qual os nobres se sentiam homens de categoria superior. É verdade que, talvez na maioria dos casos, eles designam a si mesmos conforme simplesmente a sua superioridade no poder (como ‘os poderosos’, ‘os senhores’, ‘os comandantes’), ou segundo o signo mais visível desta superioridade, por exemplo, ‘os ricos’, ‘os possuidores’ (este o sentido de *arya*, e de termos correspondentes em iraniano e eslavo). Mas também segundo um *traço típico do caráter*: e é este caso que aqui nos interessa.

Desta forma, as hipóteses de Nietzsche não devem ser encaradas sob a insígnia de “ainda-não-verdades”, pois o próprio método do qual elas advém as situam em outro estatuto. Todavia, isso não impede que se tratem de hipóteses que possuem superioridade hermenêutica com relação às outras. Sob a perspectiva do método genealógico que Nietzsche constrói, tratam-se de afirmações de absoluta plausibilidade. Ele faz questão de enfatizar a superioridade de sua investigação frente àquelas as quais ele se opõe:

Se para isso pensei no mencionado dr. Rée, entre outros, isto ocorreu por não duvidar que a natureza mesma das suas questões o levaria a métodos mais corretos para alcançar as respostas. Teria me enganado nisso? Meu desejo, em todo o caso, era dar a um olhar tão agudo e imparcial uma direção melhor, a direção da *efetiva história da moral*, prevenindo-o a tempo contra essas hipóteses inglesas que se perdem *no azul*. Pois é óbvio que uma outra cor deve ser mais importante para um genealogista da moral: o *cinza*, isto é, a coisa documentada, o efetivamente constatável, o realmente havido, numa palavra, a longa, quase indecifrável escrita hieroglífica do passado moral humano (GM, Prólogo, 7).

Trata-se de uma seção de difícil compreensão frente o argumento que vem se desenvolvendo acerca do caráter das hipóteses genealógicas de Nietzsche. Porém, quando

compreendida a individualidade metodológica empreendida na genealogia, passa-se a ver termos como, “efetivo”, “documentado”, “constatável” não como referências a uma postura positivista de investigação, mas como qualidades adquiridas por meio da rigorosidade de um método, por mais inortodoxo que possa parecer. Por exemplo, quando Nietzsche se refere ao caráter *cinza*, documentado de suas constatações, trata-se de uma devida ênfase à importância deste tipo de dado, embora o modo de relação com ele se dê por meio da noção de signo, ou seja, como canalizador de uma interpretação que se refere às vontades de poder envolvidas no processo de valoração.

Numa perspectiva positivista, esse modo de relação com o documento histórico pode parecer indesejavelmente “parcial” e não objetiva, todavia, este tipo de concepção é absolutamente antagônica à proposta de Nietzsche. Para o filósofo, a inclusão do exercício interpretativo e a necessidade de questionamento acerca daquele que interpreta são, em última instância, elementos que garantem a verdadeira objetividade<sup>105</sup>.

A necessidade de eliminar o sujeito do conhecimento da equação filosófica da verdade representa um movimento ascético por excelência, que como tal está relacionado, para Nietzsche, à resistência e à oposição contra aquilo que há de instintual em si mesmo. Portanto, a tentativa de ater-se ao fato mesmo, (além de impossível) não representa em si uma vantagem interpretativa:

O querer deter-se ante o factual, ante o *factum brutum*, o fatalismo dos ‘*petit fait*’ (*ce petit fatalisme*, como eu o chamo), no qual a ciência francesa busca hoje uma espécie de primazia moral perante a alemã, a renúncia à interpretação (a violentar, ajustar, abreviar, omitir, preencher, imaginar, falsear, e o que mais seja próprio da essência do interpretar) – *grosso modo*, isso expressa ascetismo da virtude, tão bem quanto qualquer negação da sensualidade (é, no fundo, apenas mais uma modalidade desta negação) (GM III 24).

De certo modo, a interpretação de Nietzsche da relação entre ideais ascéticos e busca da verdade, desloca a discussão de um âmbito estritamente epistemológico para um âmbito moral. Essa busca é situada por ele no campo do *querer*, da vontade de verdade, que se mostrou como um afeto que suprimiu todos os outros, portanto, a tentativa de imparcialidade é, no fundo, a exibição de uma suposta primazia moral. No entanto, Nietzsche não propõe

105 Uma posição semelhante se encontra no texto de Heidegger chamado *A época da imagem do mundo* (1949). Para o filósofo de Freiburg, a própria inexactidão que caracteriza a essência dos objetos das ciências humanas implica na necessidade de abandonar o rigor representacional como símbolo da verdadeira objetividade: “Por sua vez, todas as ciências do espírito, e de fato todas as ciências da vida, têm de ser inexatas, se quiserem, precisamente, permanecer rigorosas. [...]. O elemento de inexactidão nas ciências do espírito não é nenhuma lacuna, mas a satisfação de uma exigência essencial deste modo de pesquisar. Sem dúvida, se comparadas com o rigor das ciências exatas, a projeção e certificação da esfera de objetos das ciências históricas não são apenas executadas de forma diferente.” Heidegger (2005, p. 236).

com isso a abdicação de uma justificação para o exercício filosófico ou científico, o problema está na incapacidade de perceber que, onde se vê imparcialidade do sujeito, na verdade age o mais rigoroso ato de fé para com o ideal ascético, que se transmuta na “fé em um valor *metafísico*, um valor *em si da verdade*, tal como somente esse ideal garante e avaliza (ele se sustenta ou cai com esse ideal)” (idem). De fato, para ele “não existe, a rigor, uma ciência ‘sem pressupostos’, o pensamento de uma tal ciência é impensável, paralógico: deve haver antes uma filosofia, uma ‘fé’, para que a ciência dela extraia uma direção, um sentido, um limite, um método, um *direito à existência*” (idem).

São necessários pressupostos, no entanto, esses pressupostos devem advir do questionamento da vontade mesma da qual provém, o que significa que devem se construir a partir de uma crítica<sup>106</sup>.

A partir do momento em que a fé no Deus do ideal ascético é negada, *passa a existir um novo problema*: o problema do valor da verdade. — A vontade de verdade requer uma crítica — com isso determinamos nossa tarefa —, o valor da verdade será experimentalmente *posto em questão*... (GM III 24).

Com isso, Nietzsche lança exatamente as mesmas exigências para com a verdade, que ele havia previamente realizado com relação à moral (cf. Prólogo 6). Essa crítica é em sua essência autorreferencial na medida em que a própria abordagem do objeto é antecipada pelo questionamento da função mesma dessa abordagem para o investigador. Ao cabo, trata-se um processo em que se estabelece uma perspectiva que é ela mesma colocada em questão e potencialmente modificada, em um exercício que pode ser chamado de *perspectividade*.

---

106 Paschoal (2014, p. 138) pressupõe também uma crítica de si para o advento de uma “objetividade” da incursão genealógica: “Essa mesma honestidade, conforme veremos num próximo estudo, se faz presente igualmente na constatação dos limites impostos ao próprio discurso do genealogista. Nesse sentido, é um desafio para o filósofo o reconhecimento de que ele mesmo fala do interior do ambiente que critica. Motivo pelo qual ele não poderia deixar de iniciar sua Genealogia sem considerar alguns aspectos da emergência de seu próprio pensamento, retomando vivências e experiências passadas, numa exposição de si que é um fator indispensável à sua filosofia, pois permite a ele dimensionar as forças que o produzem e o modo como as toma ativamente para a sua tarefa. Algo que com mais propriedade e com novas peculiaridades ganha forma em *Ecce Homo*, em 1888, quando a ideia de cultivo em termos amplos que se tem em *Para Além de Bem e Mal* e na *Genealogia da Moral* e dá lugar, preferencialmente, a uma atenção especial sobre si mesmo”.



#### 4.4. PERSPECTIVA E PERSPECTIVIDADE

De forma concisa, o *perspectivismo* é a doutrina de Nietzsche que afirma que não existem fatos não interpretados ou verdades em si. Duas implicações surgem diretamente dessa postura epistemológica: em primeiro lugar, há uma tendência do indivíduo em compreender aquilo que advém de sua perspectiva como o que há de absoluto a ser conhecido (mesmo quando afirma a impossibilidade do conhecimento); além disso, lançar uma perspectiva implica sempre em criar instantaneamente uma espécie de “ponto cego” (*Blinder Fleck*)<sup>107</sup>, que representa o avesso de seu modo de conhecimento.

A grande motivação por trás da formulação do perspectivismo não advém, como poderia se esperar, de elucubrações puramente epistemológicas acerca das capacidades do intelecto, mas sim do questionamento acerca de sua própria relevância<sup>108</sup>. Dentre outras implicações, Nietzsche compreende que o próprio ato de conhecer é delimitado e direcionado por toda uma sorte de impulsos, vontades e necessidades daquele que conhece, portanto, a própria tentativa de isolar a moral para análise pode ser considerada já sempre moralmente determinada<sup>109</sup>.

De certa forma, o caráter hipotético da genealogia da moral deriva desse tipo de consideração acerca do ato de conhecer. Quanto mais a genealogia avança frente ao ponto de insurgência dos valores morais, mais ela tem que levar em conta as motivações morais que se colocam “atrás de si”, pois o desprendimento crescente das evidências a leva a formulações cada vez mais fundamentadas em si mesmas. Portanto, pode-se afirmar também que há uma proporcionalidade eminente entre a magnitude da hipótese genealógica com seu caráter perspectivo<sup>110</sup>.

107 O termo *Blinder Fleck* se origina na designação do ponto do campo de visão onde o nervo ótico se insere na pupila. O cérebro preenche esse ponto de não percepção com informações sobre imagens ao redor e com informações percebidas pelo outro olho, dessa forma o ponto cego normalmente não é percebido. Trata-se de uma analogia interessante para o tema do perspectivismo, pois compreende não somente o aspecto de algo que não pode ser visto, mas também de algo que é percebido como visto quando na verdade não o é, sendo constituído por uma ativa construção do mecanismo perceptivo daquele que vê.

108 A crítica à soberania do intelecto é uma das concepções mais preponderantes na obra de Nietzsche, que a exemplo pode ser remontada ao ensaio *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, de 1873, no qual o filósofo classifica o intelecto como “gratuito”, “sem finalidade” etc. Talvez o aspecto mais relevante dessa crítica seja a tentativa de vinculação necessária do intelecto com a totalidade das “outras funções” que estão presentes na constituição de um sujeito. Sobre o tema da determinação pulsional do conhecimento e temas relacionados cf., por exemplo, GC 11, 354; ABM 16-19; GM III 12; CI, Os quatro grandes erros; e também os trabalhos de Stegmaier (1985) e Viesenteiner (2010).

109 Cf. CI, Os “melhoradores da humanidade”, 1: “*não existem absolutamente fatos morais*. [...] Moral é apenas uma interpretação de determinados fenômenos, mais precisamente uma má interpretação”.

110 Para Schrüfer (1987), a noção nietzschiana de interpretação o insere em um debate filosófico acerca da tensão entre dogmatismo e relativismo radical. Em seu artigo, ele defende que os temas do perspectivismo e da filologia possuem a função de *limites* para a interpretação genealógica, na medida em que não permitem que



No entanto, o fato da genealogia se tornar cada vez mais hipotética e perspectiva ao avançar em direção às origens não constitui para Nietzsche uma desvantagem<sup>111</sup>, pois justamente por meio desse processo é possível passar a “enxergar os próprios pontos cegos” (Blinder Fleck). A princípio, trata-se de uma afirmação paradoxal, mas que se elucida a partir da compreensão de que, ao mesmo tempo em que a hipótese situa a genealogia em um lugar demasiadamente “familiar” com relação à moral, ela também possibilita proximidade necessária para que se possa pô-la em desconfiança. Devido à proximidade e familiaridade daquilo que se critica àquilo que se é, já não é mais possível compreender o questionamento da moral sem considerar o questionamento de si mesmo:

Mas já me terão compreendido — razão bastante, não é verdade, para que atualmente nós, psicólogos, não nos libertemos de uma certa desconfiança em relação a *nós mesmos*... Provavelmente também nós somos ‘bons demais’ para nosso ofício, provavelmente também nós somos ainda as vítimas, as presas, os doentes desse moralizado gosto atual, por mais que acreditemos desprezá-lo — provavelmente até mesmo a nós ele infecta... (GM III 20).

Uma vez que não se pode colocar o perspectivismo em suspensão, surge a questão acerca de como é possível colocar-se de frente ao próprio “ponto cego”, de modo a evitar o alto risco de meramente reeditar a mesma postura moral à qual se visa criticar? Para Nietzsche, trata-se da necessidade de poder passar de uma perspectiva a outra, sem que isso se configure como ameaça para a credibilidade do conhecimento:

Devemos afinal, como homens do conhecimento, ser gratos a tais resolutas inversões das perspectivas e valorações costumeiras, com que o espírito, de modo aparentemente sacrílego e inútil, enfureceu-se consigo mesmo por tanto tempo: ver assim diferente, *querer* ver assim diferente, é uma grande disciplina e preparação do intelecto para a sua futura ‘objetividade’ — a qual não é entendida como ‘observação desinteressada’ (um absurdo sem sentido), mas como a faculdade de ter seu pró e seu contra *sob controle* e deles poder dispor: de modo a saber utilizar em prol do conhecimento a *diversidade* de perspectivas e interpretações afetivas (GM III 12).

---

essa penda para um ou outro extremo com relação a uma postura daquele debate. Trata-se de uma interpretação consistente, embora se encontre talvez ainda muito ligada à premissa de que um método deve se posicionar frente a uma noção tradicional de verdade, reclamando-a para si (dogmatismo) ou a desconsiderando por completo (relativismo). Esse tipo de interpretação desvaloriza um aspecto importante da genealogia que é a sua utilização estratégica de extremismos conceituais e linguagem hiperbólica para a obtenção de efeito crítico. A genealogia deve ser considerada como crítica, não somente a nível intelectual, para com a moral retratada nos livros. A potência da obra de Nietzsche se dá com relação à moral que está cristalizada na subjetividade de seu leitor, à moral da comunidade. Para isso, não se pode advogar pela parcimônia metodológica como valor último, mas antes para uma crítica que é, sobretudo, “polêmica”.

111 Cf. Stegmaier (1994, p. 64): “Eben das aber ist das Ziel von Nietzsches Genealogie der Moral: die Selbstverständlichkeit der jetzt gelebten Moral durch ihre Hypothesisierung und Perspektivierung als eine nur vermeintliche Selbstverständlichkeit erkennen zu lassen oder, mit einem Wort, zu ’kompromittieren’”.

Portanto, Nietzsche se coloca em oposição ao movimento ascético de eliminação do “interesse” no conhecimento, que terminaria sempre por se mostrar como a mais verdadeira atuação de um ideal completamente interessado. Para o filósofo, a “objetividade do intelecto” deve ser procurada na possibilidade de poder enxergar as coisas sempre de outra forma, o que significa a necessidade de operacionalização daquilo que pode ser chamado de *perspectividade*, definida de acordo com Viesenteiner como:

A capacidade de alternância de perspectivas no interior de uma mesma situação, a fim de que o crítico, autorreferencialmente, possa não apenas enxergar e compreender o contexto em que está inserido, ou seja, a perspectiva que observa, mas também alternar sua posição e enxergar, retrospectivamente e por meio da perspectiva observada, sua própria perspectiva, sua própria ‘esquina’ (2016).

Viesenteiner está aqui em consonância com o conteúdo de GM III 12, na medida em que considera que diferentes perspectivas são capazes de enxergar o “ponto cego” umas das outras. Assim, o crítico seria capaz de se colocar em posição de maior ciência com relação ao lugar mesmo do qual se enuncia seu discurso. Todavia, ao afirmar a necessidade de compreensão do contexto perspectivo no interior de si mesmo, corre-se o risco de reiteração do uso de argumentos transcendentais, que pressupõe a possibilidade de se colocar “fora” do contexto a fim de poder emitir um juízo sobre ele. Não basta afirmar a necessidade de alternância de perspectivas, é necessário se perguntar *como* isso se faz possível sem apenas reeditar a mesma dinâmica do ideal ascético que se busca superar.

A solução dessa questão, como sugerida por Viesenteiner, é a instrumentalização de um ponto de referência alheio à perspectiva que esta poderia tomar como signo para compreender “parasitariamente” a si mesma, sem retirar-se propriamente do contexto crítico onde está inserida. Esse parasitismo se efetiva na medida em que, ao realizar uma crítica a algo, o genealogista se identifica autorreferencialmente àquilo que é criticado, de modo que o caráter de sua posição só se torna claro por meio da diferença com relação ao que ela se opõe. Levada às últimas consequências pode-se argumentar que as proposições genealógicas somente possuem potência em relação à outra teoria antagônica, que é utilizada parasitariamente para que a própria genealogia se sobressaia.

Um exemplo desse uso parasitário de uma teoria antagônica encontra-se no início da primeira dissertação, onde Nietzsche coloca-se em oposição a seus interlocutores chamados de “psicólogos ingleses”<sup>112</sup> no que se refere à função do esquecimento para a gênese da moral:

112 Há controvérsias com relação a quem Nietzsche estaria se referindo ao utilizar o termo “psicólogos ingleses”. De acordo com a análise de suas leituras e dos livros presentes em sua biblioteca pessoal, certos autores estimam que os principais representantes desta categoria seriam William Lecky (1838-1903),

Voluntariamente ou não, estão sempre aplicados à mesma tarefa, ou seja, colocar em evidência a *partie honteuse* [o lado vergonhoso] de nosso mundo interior, e procurar o elemento operante, normativo, decisivo para o desenvolvimento, justamente ali onde o nosso orgulho intelectual menos *desejaria* encontrá-lo (por exemplo, nas *vis inertiae*<sup>113</sup> [força da inércia] do hábito, na faculdade do esquecimento) (GM I 1).

De modo mais específico, o argumento ao qual Nietzsche se opõe é parafraseado na seção seguinte, tendo como característica proeminente a presença do que Nietzsche chama de “os traços mais típicos da idiossincrasia dos psicólogos ingleses”, diga-se, uma interpretação baseada na tríade “utilidade”, “esquecimento” e “hábito”:

As ações não egoístas foram louvadas e consideradas boas por aqueles aos quais eram feitas, aqueles aos quais eram *úteis*; mais tarde foi *esquecida* essa origem do louvor, e as ações não egoístas, pelo simples fato de terem sido *costumeiramente* tidas como boas, foram também sentidas como boas – como se em si fossem algo bom (GM I 2)<sup>114</sup>.

O esquecimento é aqui evocado como recurso explicativo para responder à pergunta de como algo que possui proveniência histórica pode, a partir de um determinado momento, começar a ser visto como dado de antemão. Além de uma discordância no sentido histórico, Nietzsche classifica esse argumento como um “contrassenso psicológico” (GM I 3), no sentido de que, se uma ação é seguidamente enfatizada como útil, logo “em vez de desaparecer da consciência, em vez de tornar-se olvidável, deveria firmar-se na consciência com nitidez sempre maior” (*idem*)<sup>115</sup>.

Curiosamente, na seção 3 da segunda dissertação, Nietzsche parece contradizer-se com relação a essa crítica. Se anteriormente ele classificou o esquecimento do valor de um costume como algo improvável e contraditório, agora ele atribui ao homem justamente uma

---

Thomas Buckle (1821-1862) e Herbert Spencer (1820-1903), (STEGMAIER 1994, p. 67; SAAR, 2007, p. 43; BROBJER, 1997, p. 678). Esses autores influenciaram fortemente a obra de Paul Reé, que se encaixaria perfeitamente nessa categoria de acordo com a descrição de Nietzsche a não ser pelo fato de não ser inglês e nem plural.

113 Nietzsche utiliza essa mesma expressão latina na seção 2 da segunda dissertação para designar uma interpretação equivocada do que seria o esquecimento em oposição a sua proposta de compreendê-lo como força positiva.

114 Segundo Millgram (2007), trata-se de uma paráfrase retirada da obra de Paul Reé intitulada *Origem dos Sentimentos Morais*, o que denota claramente sua associação com o que Nietzsche denomina “psicólogos ingleses”.

115 Adiante nessa mesma seção, Nietzsche afirma que a teoria defendida por Herbert Spencer – para à qual útil e bom sempre estiveram associados – seria uma proposta “bem mais razoável” sobre a gênese dos juízos de “bom” e “mau”, apesar de igualmente incorreta. Nota-se aqui que há contraposição clara entre a teoria dos “psicólogos ingleses” e a de Herbert Spencer, o que a princípio tornaria incompatível a participação desse autor inglês nessa denominação. Stegmaier (1994, p. 102) aponta que, apesar de parte da tradição inglesa criticada por Nietzsche, Spencer recebe uma espécie de tratamento diferenciado, sendo inclusive incluído em um fragmento póstumo dentre uma lista dos grandes “filósofos da moral” (cf. FP 1887, VIII 9[11]).

tendência que possibilita esse acontecimento: “Como fazer no bicho-homem uma memória? Como gravar algo indelével nessa inteligência voltada para o instante, meio obtusa meio leviana, nessa encarnação do esquecimento?” (GM II 3); o que na primeira dissertação foi tomado como um elemento atuante improvável passa a ser visto como algo a ser efetivamente vencido para que a possibilidade de convívio social seja mantida.

Sob um ponto de vista sistemático, Nietzsche parece ter *esquecido* as considerações que teceu sobre o esquecimento desde sua crítica aos “ingleses”, na primeira dissertação, até sua discussão sobre a dificuldade de criação da possibilidade de memória, na segunda parte da *Genealogia*. Diante desse aparente contrassenso, uma interpretação da noção de esquecimento no contexto dessa obra pode tomar basicamente dois caminhos: o primeiro consistiria em tratar conceitos a partir da exigência de uma regularidade semântica estrita dentre as diversas ocorrências de um termo, o que, ao cabo, terminaria por classificar a obra nietzschiana como inconsistente ou até falaciosa, portanto pouco produtiva do ponto de vista de um sistema. Outra proposta, endossada neste trabalho, procura compreender conceitos de acordo com sua instrumentalidade crítica, que se desloca no interior de uma “margem de manobra” que pode se estender ao ponto da contradição<sup>116</sup>; neste sentido, torna-se mais prolífico o estudo do texto quando se atribui aos diferentes usos de um mesmo conceito a presença de diferentes registros e estratégias comunicativas, que tem como objetivo efeitos que vão além das exigências de compreensibilidade.

Dessa forma, compreende-se que tanto a noção de esquecimento como *vis inertiae* no tocante à gênese dos juízos de “bom” e “mau” (GM I 1, 2 e 3), quanto à sua compreensão como força inibidora ativa (GM II 1 e 2) se referem a dois registros semânticos distintos e com funções argumentativas específicas, instrumentalizados como efetivação de um processo de perspectividade. A primeira ocorrência se insere em um argumento de caráter histórico, no interior de uma interlocução com uma tradição específica de interpretação atribuída a Paul Reé e aos ditos “psicólogos ingleses”; a segunda possui um estatuto eminentemente subjetivo, relacionado de forma direta ao projeto da segunda dissertação da *Genealogia* de elaborar uma explicação psicológica de sentimentos morais como “culpa, ‘má consciência’ e coisas afins”.

Além do uso parasitário de teorias antagônicas, para que a dinâmica entre parasitismo e perspectividade se torne mais clara, pode-se tomar como exemplo o movimento argumentativo realizado por Nietzsche na terceira dissertação da *Genealogia*. Nessa parte da

---

116 Millgram (2007) analisa ostensivamente diversos pontos de contradição relacionados à noção de esquecimento e, a partir disso, elabora um complexo argumento que tem como ponto fundamental a ideia de que se trata de um movimento literário intencional por parte de Nietzsche, com o intuito de gerar uma “resposta emocional” diante da limitação evocativa presente na “direta argumentação filosófica” (p. 107-8).

obra, o filósofo alterna seguidamente tanto o ponto de enunciação da crítica, por meio da evocação de diferentes locutores do texto, assim como seu endereçamento, de forma a situar os mesmos elementos perspectivamente na posição de quem critica e de quem é criticado.

No parágrafo 6 da terceira dissertação, e nos seguintes, Nietzsche trata do tema da significação do ideal ascético na filosofia. Inicialmente, as manifestações desse ideal são tratadas em terceira pessoa, quando “os filósofos” são objeto de investigação de um locutor externo: “vê-se que não são juízes e testemunhas imparciais do valor do ideal ascético, esses filósofos!” (GM III 8). Estes são por vezes representados concretamente, como no caso do ataque à filosofia da estética de Kant e Schopenhauer (GM III 6); em outras ocasiões, a abstração se torna tão pronunciada que Nietzsche passa a falar universalmente acerca da filosofia: “A um exame histórico sério, o laço entre ideal ascético e filosofia revela-se ainda mais estreito e sólido. Pode-se dizer que apenas nas andadeiras desse ideal a filosofia aprendeu a dar seus primeiros passinhos sobre a terra” (GM III 9).

No entanto, a partir da sessão 9, o locutor da crítica, que até então estava isento em seu discurso, passa a se inserir no âmbito daquilo que estava sendo criticado. Nietzsche opera isso em um discurso na primeira pessoa do plural, denotado por meio da utilização estratégica do pronome “nós”:

E que um filósofo, chegando à consciência de si, teria que sentir-se simplesmente o ‘*nitimur in veritum*’ encarnado – e em consequência se guardava de ‘sentir-se’, de chegar à consciência?... Como disse, não foi diferente com todas as coisas boas de que hoje nos orgulhamos; ainda que medido com o metro dos antigos gregos, todo o nosso ser moderno, enquanto não é fraqueza, mas poder e consciência de poder, apresenta-se ainda como pura híbris e impiedade: [...]. Híbris é hoje nossa atitude para com *nós mesmos*, pois fazemos conosco experimentos que não nos permitiríamos fazer com nenhum animal, e alegres e curiosos vivissecionamos nossa alma: que nos importa ainda a ‘salvação’ da alma? (GM III 9).

Em outras palavras, a crítica à filosofia passa a se configurar como crítica autorreferencial: Nietzsche, como filósofo, não pode se colocar imune a uma crítica à filosofia. Não obstante, esse processo não é efetuado meramente como autocrítica, pois como “homem do conhecimento” (GM III 12), o filósofo não “conhece a si mesmo” (GM, Prólogo, 1). Se há *possibilidade* de “autoconhecimento”, este somente pode ser compreendido como *ponto de fuga*<sup>117</sup> daquilo que se percebe parasitariamente no outro, ou seja, como reverberação da diferença entre “nós e o próximo”, como Nietzsche parece já haver percebido em *Aurora*: “O que compreendemos do nosso próximo a não ser suas fronteiras, quer dizer, aquilo com o

117 Cf. Müller (2015, p. 33): Nietzsche ist in ihr mitnichten das empirische Subjekt einer Autobiographie, sondern nur in Gestalt eines narrativ hergestellten Fluchtpunkts aller Umwertungsoperationen präsent.

que ele marca e igualmente imprime em nós e sobre nós? Nada compreendemos dele a não ser as *transformações em nós*, às quais ele é causa” (A 118).

São próprios da *perspectividade* os movimentos de identificação e diferenciação com relação aos tipos utilizados parasitariamente como signos para a abordagem autorreferencial. Na sequência da terceira dissertação, Nietzsche estabelece vinculação entre o exercício filosófico e a figura do *sacerdote ascético*: “Expresso de modo vivo e evidente: o *sacerdote ascético* serviu, até a época mais recente, como triste e repulsiva lagarta, única forma sob a qual a filosofia podia viver e rastejar. Isto *mudou* realmente?” (GM III 10).

Embora o filósofo e o sacerdote passem a ser identificados no que se refere aos efeitos do ideal ascético, retorna nas seções seguintes o discurso em terceira pessoa: “Eles rondam entre nós como censuras vivas, como advertências dirigidas a nós – como se saúde, boa constituição, força, orgulho, sentimento de força fossem em si coisas viciosas, às quais um dia se devesse pagar, e pagar amargamente” (GM III 14). Com a retomada da utilização do pronome ‘nós’, Nietzsche apela à identificação com aqueles que são saudáveis, em diferença e oposição aos doentes, representados pela figura do *sacerdote ascético*. Trata-se de uma perspectiva absolutamente antagônica em relação ao modo como Nietzsche trata do mesmo tema na primeira dissertação. *Saúde* é ali tomada como característica primária das raças nobres, dentre as quais se encontram as “bestas louras germânicas” de outrora; todavia, ao contrário do que se passa na terceira dissertação, é estabelecida relação de diferença para com esses tipos: “mal existe uma relação conceitual, menos ainda sanguínea, entre os antigos germanos e nós, alemães” (GM I 11). O discurso em primeira pessoa não pode ser remetido desavisadamente à presença de um autor concreto e regular, mas sim a um uso estratégico com intuito de estabelecer relações perspectivas de identificação e de diferença frente a um ‘ele’, que são posteriormente confrontadas com perspectivas antagônicas. Desse modo, Nietzsche sacrifica a sistematicidade de sua investigação em prol do ganho em efeito crítico. A evocação de diferentes figuras não se organiza em torno de uma interpretação que se pretende semanticamente não contraditória – uma hipótese mais consistente é a de que o discurso de Nietzsche se organiza em torno de objetivos críticos contextuais. A partir dessa premissa, o antagonismo das afirmações de Nietzsche entre dissertações se torna menos problemático, pois suas funções são parasitárias a objetos críticos distintos (na primeira os juízos de “bom” e “mau” e na terceira os ideais ascéticos) e, como parasitas, não sobrevivem separados de seus “hospedeiros”.

O jogo figurativo de Nietzsche se mostra como um dos únicos meios efetivos de representar o fato de que, na posição de genealogista, ele se encontra simultaneamente sob a

égide do ideal ascético, mas engajado em um movimento contra o mesmo<sup>118</sup>. A alternância entre a identificação evocada pelo “nós” e a diferença evocada pelo “ele” é capaz de transmitir a condição paradoxal de força e fraqueza que o genealogista admite para si mesmo: “pois atente-se para isso: os fortes buscam necessariamente dissociar-se, tanto quanto os fracos buscam associar-se” (GM III 18)<sup>119</sup>.

É possível argumentar que a exigência de considerar a si mesmo como ente inseparável daquilo a que se critica, é o elemento mais determinante de uma verdadeira incursão sobre a o problema da moral, para que essa investigação não recaia na “inocência” de um “modo de expressão moralizado” (GM III 19). Talvez aí resida também a maior dificuldade para aqueles que se põe a falar de assuntos tão “pessoais”. É recorrente que Nietzsche, ao falar do ofício do psicólogo, o faça remetendo a uma tarefa que pode “causar dores profundas” (HH I 107), que tem “o coração contra si” (ABM 23), na qual para se livrar de um discurso “mendaz e moralista” é necessário que se dedique a uma “porção repugnante desse trabalho já em si pouco inofensivo” (GM III 19). Isso significa que o psicólogo (e por contiguidade o genealogista) precisa suportar e, além disso, *afirmar* o caráter autorreferencial da crítica à cultura que ele se propõe a realizar. Para que o genealogista realize sua tarefa de forma “séria e pessoal” (GC 345), se faz necessário superar a resistência enfrentada por aqueles que se propõem a enxergar aquilo que é demasiado humano, tarefa que só pode ser realizada por aqueles capazes de falar pelo menos “uma coisa realmente *honest*a sobre si mesmos”, que “*suportariam* uma verdadeira biografia” (GM III 19).

Operacionalizar a perspectividade não significa adquirir espaços de imunidade das perspectivas, pelo contrário, quanto mais vozes o genealogista encena para falar por ele, mais ele se *compromete* com aquilo que é dito, fato que, de acordo com essa concepção metodológica, somente *augmenta* sua credibilidade. Entretanto, o deslocamento de perspectivas não pode ser compreendido apenas como exercício puramente literário, pois a simples presença de diversas vozes não garante que elas não sejam submissas a uma única vontade comandante. A multiplicidade discursiva precisa ser compreendida como signo da ação de múltiplos afetos, pois é disso que Nietzsche fala quando se refere ao interesse de cada perspectiva. Isso leva a crer que a verdadeira diferença entre duas perspectivas não está primariamente em seu conteúdo ou em seu ponto de elocução, mas sim na qualidade do afeto nela compreendido. De fato, em GM III 12, logo após ser lançada a hipótese da

---

118 Para Viesenteiner, é condição para a alternância de perspectivas que ela ocorra “no interior da própria situação, de modo a poder enxergar sua própria perspectiva na perspectiva observada, e por meio da própria perspectiva observada” (2017, nota 21).

119 No original: “*die Starken streben ebenso naturnothwendig aus einander, als die Schwachen zu einander*”.



*perspectividade*, são escolhidos justamente os afetos como representantes daquilo que é múltiplo:

De agora em diante, senhores filósofos, guardemo-nos bem contra a antiga, perigosa fábula conceitual que estabelece um ‘puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo’, guardemo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios como ‘razão pura’, ‘espiritualidade absoluta’, ‘conhecimento em si’; — tudo isso pede que se imagine um olho que não pode absolutamente ser imaginado, um olho voltado para nenhuma direção, no qual as forças ativas e interpretativas, as que fazem com que ver seja ver-algo, devem estar imobilizadas, ausentes; exige-se do olho, portanto, algo absurdo e sem sentido. Existe *apenas* uma visão perspectiva, apenas um ‘conhecer’ perspectivo; e *quanto mais* afetos permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos<sup>120</sup>, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso ‘conceito’ dela, nossa ‘objetividade’. ‘Mas eliminar a vontade inteiramente, suspender os afetos todos sem exceção, supondo que o conseguíssemos: como? — não seria *castrar o intelecto*?... (GM III 12)<sup>121</sup>.

Nesse sentido, ter o seu “*pró* e o seu *contra* sob controle” (idem), significa poder deixar falar diferentes vontades, sem que isso represente perigo para a integridade subjetiva do sujeito. O ideal ascético representa a unanimidade da “vontade de nada” (GM III 27) sobre as outras vontades, portanto implica no contrário do que Nietzsche pensa por controle, pois se faz necessário que um instinto prepondere sobre os outros para que o sujeito não padeça em desagregação:

120 A metáfora dos “vários olhos” pode ser relacionada ao mito grego de Argos Panoptes, gigante de cem olhos, servo fiel de Hera, que é incumbido pela deusa de tomar conta de Io, uma princesa e amante de Zeus transformada em novilha. Argos era excelente pastor, pois quando dormia, mantinha 50 de seus olhos despertos. Para libertar Io a mando de Zeus, Hermes o pôs para dormir e em seguida cortou sua cabeça. Hera o homenageou transformando-o em pavão, em cuja cauda se observa seus cem olhos.

121 Por meio do uso da mesma metáfora dos “vários olhos”, é possível perceber semelhança entre esta passagem da *Genealogia* e o aforismo 223 de *Opiniões e sentenças diversas*. O aforismo da obra de 1878 se intitula *Para onde é preciso viajar*, no qual Nietzsche argumenta que o conhecimento de si só pode ser adquirido por meio da atenção aos “resíduos vivos das épocas históricas”, em vista da afirmação de que “o passado continua a fluir em mil ondas dentro de nós; e nós mesmos não somos senão o que a cada instante percebemos desse fluir”. A metáfora de Argos é evocada para representar o fato de que, a “viagem” do espírito pelas diversas épocas e culturas faz criar mais olhos para acompanhar a própria Io, ou como Nietzsche brinca: o próprio ego (trocadilho com a palavra eu em italiano). Em um artigo dedicado a esse aforismo, Campioni (1987) identifica que a imagem do viajante, e da pluralidade de visões que nele se inscrevem, está vinculada a recepção de Nietzsche do pensamento emersoniano: “Diese als fortschreitende Krafterweiterung verstandene Öffnung zur Welt der Erfahrung und der Geschichte stellt Nietzsche wieder in die Nähe eines Autors, der ihm immer am Herzen gelegen hatte, dessen Anwesenheit wir jedoch in diesen Schriften “antiromantischer Therapie” nicht vermutet hätten: Emerson (p. 215)”. A partir da análise da relação entre esses dois autores, Viesenteiner (2008) identifica de que forma a noção emersoniana de conhecimento histórico como conhecimento de si acompanha de certa forma a filosofia de Nietzsche até o escrito da *Genealogia da Moral*.



*O ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera, a qual busca manter-se por todos os meios, e luta por sua existência; indica uma parcial inibição e exaustão fisiológica, que os instintos de vida mais profundos, permanecidos intactos, incessantemente combatem com novos meios e invenções. O ideal ascético é um tal meio: ocorre, portanto, exatamente o contrário do que acreditam os adoradores desse ideal – a vida luta nele e através dele com a morte, contra a morte, o ideal ascético é um artifício para a preservação da vida (GM III 13).*

Portanto, a alternância de perspectivas é própria de uma constituição forte, pois é preciso ter a “capacidade de *não* reagir a um estímulo” (CI, Moral como “antinatureza”, 2), ter controle para que algo tenha efeito sobre si e só então emitir um juízo. É imprescindível, portanto, para o trabalho genealógico, a contiguidade entre o “*pensar* de outra forma e o *sentir* de outra forma” (A 103). A relação entre sentimentos e juízos morais, estabelecida teoricamente desde *Aurora*, encontra em 1887 sua expressão mais radical quando ela constitui o fundamento para a “objetividade” do conhecer perspectivo.

#### 4.5. UM ESCRITO POLÊMICO

*Um escrito polêmico (eine Streitschrift)*<sup>122</sup> é o subtítulo escolhido para a *Genealogia da Moral* e, como tal, sinaliza a tonalidade presente na obra. Todavia, há um significado mais amplo para essa escolha, que vai além de um mero desejo de se colocar em conflito com as figuras intelectuais de sua época, mencionadas em seu texto<sup>123</sup>. A insígnia da polêmica marca a intenção de se inserir em um debate aberto com relação a um tema, de demarcar posição frente ao corrente estado das coisas.

Em uma polêmica, uma moral é posta em oposição à outra. No caso da obra de Nietzsche, trata-se de colocar já de início sua interpretação à disposição da práxis agonística<sup>124</sup>. Com isso, o filósofo se coloca em consonância com a própria noção de interpretação que se faz presente em seu texto (cf. GM III 12), considerada como exercício de poder sobre o sentido de um evento.

Como exercício de poder, a interpretação genealógica possui em si o ímpeto de superioridade com relação a outras. No entanto, a vantagem no sentido hermenêutico não significa, em última instância, a prerrogativa de universalidade do conteúdo de sua obra, embora por vezes possa ser essa a impressão apreendida a partir das afirmações de Nietzsche. Se esse fosse o caso, não haveria sentido na expressão de uma *intenção polêmica*, pois o texto que apresenta fundamentação temática e se encerra nas próprias linhas pode subsistir por si mesmo. Nietzsche não pode esquivar-se do caráter perspectivo e potencialmente transitório de suas hipóteses, pois do contrário ele correria o risco de que o conteúdo propositivo de sua

122 Termo composto pelas palavras *Streit* (querela, argumentação, disputa) e *Schrift* (escrito). Existe também em alemão a palavra *Polemik*, que curiosamente é pouco utilizada por Nietzsche, em geral não atribuída ao texto da *Genealogia*, mas sim à primeira extemporânea David Strauss: o confessor e o escritor: “Hillebrand esmerava-se em elogios à forma do ensaio, ao seu gosto maduro, ao perfeito tato na distinção entre coisa e pessoa: destacava-o como o melhor escrito polêmico em língua alemã — nesta arte precisamente para alemães tão perigosa, tão desaconselhável, a arte da polêmica” (EH, As extemporâneas, 2). Nietzsche também chama de *Polemik*, a repercussão de seu livro *O Nascimento da Tragédia* em relação à agressiva resenha crítica escrita pelo filólogo Ulrich von Willamowitz-Moellendorff (Cf. “Carta à Carl von Gersdorff”, BVN 1872, 226). Ao que parece, para Nietzsche o termo *Polemik* remete mais diretamente a uma controvérsia animosa envolvendo duas partes, que de alguma forma chega à esfera pública. O termo *Streitschrift* parece possuir significado mais complexo, como algo que sinaliza a inserção em um debate aberto com relação a um tema.

123 Aparentemente, o caráter polêmico de seu escrito não condizia com sua personalidade: “Nietzsche selbst, als Person, war alles andere als streitbar; er wird von seinen zeitgenossen stets als sehr sanft, voll feiner und tiefer Menschlichkeit geschildert” (STEGMAIER, 1994, p. 57).

124 A utilização do termo “agonístico” busca remeter ao uso que Nietzsche faz do termo grego *agon* para se referir ao espírito de competição grego, considerado de suma importância na formação sociocultural helenística (cf. CI, O problema de Sócrates, 8; Incursões de um extemporâneo, 23 e O que devo aos antigos, 3). Dentre os principais aspectos do embate agonal está a subversão da dinâmica de aniquilamento do inimigo em prol de uma relação de louvor e superação mútua, tal como se percebe no próprio conceito de inimigo quando compreendido no interior da moral do forte na *Genealogia da Moral*.

obra pudesse ser tomado como doutrina, aspecto mais atacado por ele frente ao que é próprio das morais ocidentais. Mesmo que se possa caracterizar o texto da genealogia como a exposição de “uma moral contra outras” (STEGMAIER, 1994, p. 57), Nietzsche atribui à suas proposições uma dinâmica distinta do ensimesmamento e autoevidência próprios da moralidade cristã, que visam à eliminação da agressividade e do combate no homem, o que contribui para o estabelecimento de um campo de imunidade para si mesma, Nietzsche, por sua vez, não pretende assumir tais espaços de imunidade para o que diz, pois ele procura ativamente colocar-se no interior das relações de poder, e a polêmica é justamente a insígnia desse convite ao jogo de forças entre duas interpretações.

A prática agonística de Nietzsche também se esquivava da identificação com um processo puramente destrutivo. Tal postura é, para ele, reservada àqueles de constituição frágil, incapazes de suportar a presença e a ação daqueles que tem postura afirmadora, indiferente, cruel. Isso se expressa na duplicidade da concepção de “inimigo” (*Feind*) elaborada na primeira dissertação:

Não conseguir levar a sério por muito tempo seus inimigos, suas desventuras, seus *malfeitos* inclusive – eis o indício de naturezas fortes e plenas, em que há um excesso de força plástica, modeladora, regeneradora, propiciadora do esquecimento [...]. Quanta reverência aos inimigos não tem um homem nobre! – e tal reverência é já uma ponte para o amor... Ele reclama para si seu inimigo como uma distinção, ele não suporta inimigo que não aquele no qual nada existe a desprezar, e  *muito* a venerar! Em contrapartida, imaginemos “o inimigo” tal como o concebe o homem do ressentimento – e precisamente nisso está seu feito, sua criação: ele concebeu ‘o inimigo mau’, ‘o mau’, e isto como conceito básico, a partir do qual também elabora, como imagem equivalente, um ‘bom’ – ele mesmo!(GM I 10).

O caráter “interessado” dessa hipótese interpretativa de Nietzsche é tão evidente que ele chega inclusive a assumi-la como *prática de guerra* própria, que embora tenha sido elaborada em 1888/9, no texto de *Ecce Homo*, está em absoluta consonância com a concepção de polêmica presente na Genealogia. Sua *Krieg-Praxis* pode ser resumida em quatro princípios:

Primeiro: *ataco somente causas vitoriosas — ocasionalmente, espero até que sejam vitoriosas* (EH, Por que sou tão sábio, 7). Para que a interpretação genealógica possa se mostrar ativa, é necessário que ela se depare com objeto vivo de investigação, sem o qual ela se torna efêmera e é suplantada por outra que ainda possua efeito. A partir disso, pode-se chegar à conclusão de que, embora aponte decididamente sobre o passado, a genealogia não pode tratar de nada além do que os valores morais que ainda permeiam a esfera contemporânea tratam, sobretudo aquela da qual faz parte o próprio genealogista.

Segundo: *ataco somente causas em que não encontraria aliados, em que estou só — em que me comprometo sozinho... Nunca dei um passo em público que não me compromettesse — este é o meu critério do justo obrar* (idem). Na ausência de possibilidade de fundamentação última daquilo que se diz, não escolha senão comprometer a si mesmo como argumento. Embora se trate de uma prática mais visível no programa filosófico das obras de 1888, esse princípio não deixa de estar presente no exercício genealógico: “encontrar-me tão só com meu gosto no tocante a essa estimadíssima, superestimadíssima obra literária (bíblia) (o gosto de dois milênios está contra mim): mas que importa! ‘Aqui estou, não sei agir de outro modo’, — tenho a coragem para o meu mau gosto.” (GM III 22).

Terceiro: *nunca ataco pessoas — sirvo-me da pessoa como uma forte lente de aumento com que se pode tornar visível um estado de miséria geral, porém dissimulado, pouco palpável* (idem). Trata-se da hipótese que compreende todo o movimento filosófico de Nietzsche, que se inicia com a prática da *observação psicológica* em *Humano, demasiado humano*, se consolida na noção de *sintoma* na psicologia de *Para além de Bem e Mal* e a partir do qual se pode depreender a noção de parasita. Esse movimento é caracterizado pela premissa fundamental de que a moral não possui valor em si, mas sim como signo para a compreensão daquele que por ela atua. Os indivíduos que incorporam os diversos tipos de moral se configuram como “material de trabalho” da genealogia, não somente no sentido de se colocar como objeto da análise por meio da qual será inferida a atuação de uma ou outra vontade, mas sobretudo como signos por meio dos quais o próprio conteúdo propositivo da filosofia de Nietzsche se faz presente. Por exemplo, o ataque à obra de Paul Reé no prólogo da *Genealogia* não é o objetivo último da polêmica de Nietzsche, como ele escreve: “No fundo interessava-me algo bem mais importante do que revolver hipóteses, minhas ou alheias, acerca da origem da moral (mais precisamente, isso me interessava apenas com vista a um fim para o qual era um meio entre muitos). Para mim, tratava-se do *valor* da moral” (GM, Prólogo, 5). Portanto, a polêmica é parasitária, pois sobrevive somente a partir daquilo que é polemizado. Esse tipo de texto é disruptivo frente ao contexto de sua emergência, e como tal, não pode ser compreendido fora das relações de interlocução.

Quarto: *ataco somente coisas de que está excluída qualquer diferença pessoal, em que não existe pano de fundo de experiências ruins. Pelo contrário, atacar é em mim prova de benevolência, ocasionalmente de gratidão. Eu honro, eu distingo, ao ligar meu nome ao de uma causa, uma pessoa: a favor ou contra — não faz diferença para mim* (idem). Para Nietzsche, como visto acima, a interlocução agonística só se realiza em sua forma mais autêntica quando realizada de forma nobre, como tal, não movida por relações de ódio e de

insuportabilidade para com aquilo que se vem a criticar. De certo modo, trata-se de comunicar ao leitor da crítica, de que forma o texto que se apresenta é digno de reclamar para si objetividade de investigação. Essa objetividade, como é desenvolvida na terceira dissertação, se relaciona, por sua vez, de forma crucial com o âmbito afetivo que permeia o ato do conhecimento, uma vez que ela é atingida quando aquele que lança a perspectiva possui “seu *pró* e seu *contra* sob controle” (GM III 12), o que é incompatível com uma empresa que tem no ódio seu único afeto comandante<sup>125</sup>. Claramente, o que interessa Nietzsche não é a proposta ascética de eliminação da agressividade e consequente “amansamento” da atividade humana, mas sobretudo a unilateralidade e a subserviência à uma moral que perpassam a crítica que não permite a fala à “vários afetos” (idem)<sup>126</sup>.

De modo geral, o caráter agonístico da crítica filosófica de Nietzsche foi interpretado predominantemente em vista de seu caráter destrutivo, como um pensamento mais interessado em derrubar tradições do que propriamente construir para si um arcabouço teórico a partir do qual poderiam se depreender, dentre outras coisas, coordenadas normativas para a ação, orientações políticas etc.

Em primeiro lugar, é necessário compreender o risco que a exigência de orientações normativas representa para um pensamento como o de Nietzsche. Como já reiterado em diversos momentos neste trabalho, a crítica à moral somente se efetiva ao proporcionar, a si mesma, mecanismos de questionamento com relação à moral que possui “atrás de si”; não para higienizar-se para com todo o ato valorativo, o que seria impossível, mas sim para evitar que a própria crítica seja apenas reedição daquilo que foi previamente criticado, tal como o que Nietzsche identifica em Schopenhauer, que conseguiu ser cristão em seu ateísmo. Por outro lado, esquivar-se absolutamente de qualquer movimento propositivo não leva a nada

125 Cf. GM, Prólogo, 4: “Na obra acima mencionada (*As origens dos sentimentos morais de Reê*), na qual trabalhava então, eu me refiro, oportuna e inoportunamente, às teses desse livro, não para refutá-las – que tenho eu a ver com refutações! – mas sim, como convém num espírito positivo, para substituir o improvável pelo mais provável, e ocasionalmente um erro por outro”. Certamente Nietzsche seria crítico do estilo contemporâneo de artigo acadêmico que visa única e exclusivamente à refutação de uma interpretação a partir de seus próprios elementos. Seguramente Nietzsche realiza, ele mesmo, esse tipo de proposta, sobretudo em seus escritos intermediários, mas de certa forma é sempre forçado a admitir que uma teoria que possui em si mesma os próprios modos de refutação é, sem dúvida, uma teoria forte.

126 Aqui poderia se reclamar a presença de uma contradição de Nietzsche, pois ele situa não só a obra *Genealogia da Moral*, mas todos os seus escritos sobre a origem dos juízos de “bom” e “mau” como frutos de uma mesma “*vontade fundamental* de conhecimento” (GM, Prólogo, 2). É claro que, essa espécie de antagonismo não constitui objeção possível aos juízos nietzschianos (cf. ABM 4) e pode ser inclusive programática para seu objetivo crítico contextual (cf. item anterior), mas, além disso, esse exemplo é pertinente pois ilustra a posição de Nietzsche contra a “castração do intelecto” (GM III 12) ao situar, nas vontades e nos afetos, justamente aquilo que oferece potência a uma interpretação. A partir dos últimos aforismos da terceira dissertação, poder-se-ia ir além nesse raciocínio com a afirmação de que é justamente a vontade de verdade, afeto dominante na ciência ascética, que em última instância é capaz de por a si mesma em questão, e, talvez, com isso suprimir a si mesma ao permitir “espaços de fala” para outras modalidades afetivas.

além do niilismo. Embora seja possível argumentar que a crítica de Nietzsche à moral de certa forma “intensifica o niilismo” (VAN TONGEREN, 2012, p. 110), ela o faz somente até o ponto em que isso abre possibilidade para outros exercícios morais antes não permitidos pelos mecanismos de autoafirmação da moral vigente.

A polêmica representa talvez elemento importante para a tarefa que surge de fazer uma filosofia que se antagoniza tanto ao niilismo quanto à moral decadente, e como tal, uma filosofia da transvaloração<sup>127</sup>. Isso ocorre, pois é justamente o contato com a diferença moral que se mostra capaz de pôr em evidência aquilo que até então se colocava como dado. É somente na medida em que Nietzsche apresenta a si mesmo engajado e comprometido a outras formas de encarar a moralidade, que ele se torna então reconhecível como representante de um contra-movimento legítimo<sup>128</sup>, não de forma messiânica, como forma perfeita de um modelo de vida, mas como um *possível*, um *momento de decisão*, uma *visão para o futuro*:

No fundo podemos com todo o resto, nascidos que somos para uma existência subterrânea e combativa; sempre voltamos mais uma vez à luz, sempre vivemos mais uma vez a nossa hora áurea da vitória — e então aí estamos, como nascemos, inquebrantáveis, tensos, prontos para algo novo, ainda mais difícil, mais distante, como um arco que a miséria torna ainda mais teso. — Mas de quando em quando me concedam — supondo que existam protetoras celestes, além do bem e do mal — *uma* visão, concedam-me apenas *uma* visão, de algo perfeito, inteiramente logrado, feliz, potente, triunfante, no qual ainda haja o que temer! De um homem que justifique o homem, de um acaso feliz do homem, complementar e redentor, em virtude do qual possamos manter a *fé no homem!*... Pois assim é: o apequenamento e nivelamento do homem europeu encerra nosso grande perigo, pois esta visão *cansa*... (GM I 12).

---

127 A relação entre genealogia e transvaloração dos valores, embora importante, não será abordada em profundidade nesta pesquisa. Sobre isso se recomenda a leitura do artigo de Owen (2003), que analisa o papel da obra de 1887 para o projeto de transvaloração que se constrói desde 1881 com *Aurora*.

128 Em linguajar psicanalítico: Só passo da consciência para a autoconsciência quando me deparo com o outro, sendo este outro o representante da “morte do meu desejo”. Somente a partir do ponto em que o outro pode dizer não para mim é que ele se coloca como reconhecível. Se ele não o faz, se coloca como o tipo “escravo”, como aquele que obedece sem ressalvas.

## 5. A FORMA LITERÁRIA DA GENEALOGIA

Até o presente momento, foram apresentados os elementos sistemáticos que constituem a especificidade do processo de historicização do método genealógico. Um ponto importante de distinção da genealogia em relação aos demais procedimentos críticos identificáveis na obra nietzschiana é precisamente sua interpretação acerca do processo de interpretação, que ao ser tomado em suas consequências, se encaminha para a necessidade de afirmação de outro conceito de objetividade. Portanto, para ser objetivo genealógicamente, seria necessário levar em consideração o caráter hipotético e perspectivo do conhecimento genealógico, que em última instância visa pôr-se em adequação com a própria noção de acontecimento histórico como signo. A impressão geral que resta da leitura do texto da *Genealogia* é a de que Nietzsche sacrifica a regularidade semântica dos conceitos em prol do alcance de seus objetivos críticos contextuais.

No entanto, se faz ainda necessária a consideração de outro elemento próprio da crítica genealógica para o objetivo de compreender sua efetividade, qual seja: sua forma literária<sup>129</sup>. Em outras palavras, investigar o método genealógico a partir de seu conteúdo é importante para que se possa compreender o estatuto de seu uso dos conceitos e de sua complexa relação com a temporalidade, porém é necessário também analisar de que forma a genealogia é praticada concretamente.

Embora seja aqui realizada a distinção entre elementos formais e semânticos do discurso genealógico, trata-se de um movimento que visa apenas dar ênfase a diferentes aspectos discursivos para que cada um deles possa ganhar maior notabilidade. De fato, é possível argumentar que um dos traços mais distintivos da filosofia de Nietzsche é a inseparabilidade do conteúdo de suas proposições e de seus modos de comunicabilidade. Esse ponto se faz claro, sobretudo a partir da intensa crítica à linguagem conceitual realizada em diversos momentos da obra de Nietzsche<sup>130</sup> e, como interessa mais ao tema da genealogia, à relação intrínseca entre moral e linguagem. O filósofo avança nesse sentido, ao afirmar que a moral

129 Essa hipótese está em plena concordância com o pensamento de Saar (2007), sobretudo com relação ao conteúdo do item 3.3.

130 De acordo com o *Nietzsche-Wörterbuch* (2004, p. 239), a relação de Nietzsche com o “conceito de conceito” possui basicamente duas vertentes em sua obra. A primeira se refere a sua postura frequentemente crítica à noção tradicional de conceito como instrumento para expressão da essência de algo, de origem predominantemente aristotélica/platônica, crítica que pode ser encontrada principalmente nos textos de *Sobre verdade e mentira...*, nos dois volumes de *Humano, demasiado humano*, em *Para Além de Bem e Mal*, na *Genealogia da Moral* e no *Crepúsculo dos Ídolos*. Em segundo lugar, Nietzsche desenvolve na *Genealogia* (mais precisamente em GM II 12-13) seu conceito de conceito na forma da noção de *fluidez de sentido* (cf. STEGMAIER, 1994), que leva em consideração a noção de devir e a presença de exercícios de poder em todo ato de interpretação do mundo.

tem sua morada até mesmo na básica estrutura gramatical da língua, pois a crença em um sujeito que pode ser imputado como causa da ação moral teria suas origens “graças ao domínio e direção inconsciente das mesmas funções gramaticais” que perpassam a estrutura das línguas por meio das quais se desenvolveu o “filosofar indiano, grego e alemão” (ABM 20). Trata-se do que Nietzsche descreve como “a presença da ‘razão’ na linguagem”, que estabelece a noção de “eu” como dada de antemão, distraindo os filósofos do fato que já esse procedimento de nomeação representa uma concepção moralizada de mundo. Desta forma, se faz coerente a afirmação de Nietzsche de que “não nos livraremos de Deus, pois ainda cremos na gramática” (CI, A “razão” na filosofia, 5)<sup>131</sup>.

Ao lado das observações sobre a gramática, poderiam ser elencadas ainda, diversas limitações implicadas em um uso “corriqueiro” da linguagem para a filosofia, dentre elas o achatamento e a deturpação do conteúdo das vivências (*Erlebnisse*) devido sua inapreensibilidade pela linguagem<sup>132</sup> e a impossibilidade do fenômeno da compreensibilidade que, como tal, pressupõe um processo de “vulgarização” acerca daquilo que é dito, o que da mesma forma implica em uma perda de sentido<sup>133</sup>. Diante da severa crítica aos subterfúgios morais no interior da linguagem mesma, Nietzsche não tem escolha senão a busca por outros usos da linguagem que o possibilitem dar conta da expressão de uma filosofia que almeja se colocar além de bem e mal.

A leitura de Nietzsche, quando se vincula exclusivamente ao conteúdo semântico de seu texto, é um exercício que não aborda de forma suficientemente abrangente os mais pertinentes elementos de seu projeto filosófico<sup>134</sup>. Seria possível afirmar ainda que, em um nível puramente argumentativo, muitas das teses de Nietzsche se mostram frágeis, incongruentes, contraditórias, aporéticas, dentre outras condições que as classificariam como extremamente inadequadas para adentrar debates conceituais. Aquele que tenta utilizar sua filosofia como fundamento para concepções normativas, ou até mesmo como ferramenta argumentativa em debates onde se fazem presentes autores de filosofias sistemáticas, é muitas vezes acometido por certa frustração ou desapontamento, pois percebe as hipóteses nietzschianas constantemente em estado de vulnerabilidade em meio à combativa dinâmica de argumentações, refutações, exemplos e contraexemplos, na qual se deve sobreviver uma

131 Esse tema possui também forte interlocução com a forma como Nietzsche interpreta o fenômeno da consciência, como superfície e comentário ao texto que é o corpo, que foi renegado ao segundo plano em boa parte da tradição filosófica, sobretudo a partir de Descartes. Sobre esse tema cf. Constâncio (2011).

132 Cf. GM, Prólogo, 1; CI, Incursões de um extemporâneo, 7 e 26.

133 Cf. GC 381 e o artigo de Viesenteiner (2013) sobre o tema.

134 Inúmeros autores estariam de acordo nesse ponto, com o exemplo notável de Zittel (2000), Nehamas (1985), Saar (2002, 2007), Stegmaier (1994, 1985) e Viesenteiner (2013).



filosofia para ganhar destaque em boa parte das instituições<sup>135</sup>. De fato, uma das grandes funções de seu estilo literário é o completo desencorajamento daqueles que o buscam inserir em debates onde definições, classificações e sistemas são os atributos principais a serem visados pelo empreendimento filosófico, para que ao fim possa-se atingir estados de concordância ou até mesmo univocidade da comunicação<sup>136</sup>. Uma vez identificada a insuficiência de uma abordagem semântica do texto nietzschiano, é necessário encará-lo de outra forma, com a disposição de abranger sua concretude e sua unicidade como elementos fundamentais de seu impacto filosófico. Trata-se de uma questão fundamental para a compreensão dos exercícios filosóficos do século XX e que pode se aproveitar de avanços teóricos pertencentes a campos fronteiriços dessa disciplina, como é o caso da teoria literária.

Em seu ensaio *O grau zero da escritura* (1953/2000), o teórico francês Roland Barthes sugere que os textos podem ser classificados em duas categorias: escrita e escritura. A escrita se caracteriza pela ênfase no falar *sobre*, na transitividade da linguagem, portanto, a significação passa a ser um conceito fundamental ao sinalizar sua intenção de se colocar em referencialidade para com o mundo. Todavia, Barthes identifica uma insuficiência deste modo de compreensão da linguagem em sua relação direta com a história à medida que ela própria, a escrita, se torna um problema intransponível para o escritor. Barthes identifica um processo de “progressiva solidificação” da escrita na medida em que ela passa a resignar-se a uma leitura do passado e se direciona cada vez para uma construção do próprio universo em si mesmo. Trata-se do surgimento da categoria da escritura:

Ao passo que uma linguagem idealmente livre nunca poderia apontar à minha pessoa ignorando minha história e minha liberdade, a escritura à qual me entrego é já toda instituição; ela desvenda meu passado e minha escolha, ela me dá uma história, ela escancara minha situação, ela me engaja sem que eu precise dizê-lo (BARTHES, 2000, p. 10).

Escritura, portanto, é uma noção (não propriamente um conceito) para diferenciar a escrita que tem valor por si mesma – ainda que, obviamente, haja conteúdos ali envolvidos –

---

135 Isso não implica no fato de que Nietzsche se esquivaria por completo de apresentar argumentações nos moldes tradicionais, como é possível observar, por exemplo, em seu ensaio de refutação da tese cartesiana do “penso, logo existo” na seção 16 de *Para Além de Bem e Mal*. Todavia, trata-se de uma dinâmica esporádica em sua obra, que tem sua frequência melhor compreendida em contraste com as ocasiões em que Nietzsche não a utiliza. Em outras palavras, a variabilidade estilística possui em si um perceptível valor filosófico, pois está em uníssono com a própria variabilidade de conteúdo. Saar (2002, p. 239) argumenta de forma semelhante no que se refere a obra de Foucault. Para ele, não se pode abordar o texto de *Vigiar e Punir* da mesma forma como seria possível fazê-lo com os estudos sobre a governamentalidade, uma vez que o primeiro não pode ser, como os últimos, compreendido de forma satisfatória em separação com sua apresentação formal.

136 Possivelmente esse é um dos motivos pelos quais Nietzsche é um autor notavelmente impopular dentre a tradição analítica de filosofia.

daquela que somente tem valor pelo seu conteúdo. É um modo de linguagem “cuja função já não é apenas comunicar ou exprimir, mas impor um além da linguagem” (idem, p. 7) o qual ocorre no interior do próprio texto que é, portanto, intransitivo, impossível de ser pensado em separação de sua forma concreta:

A forma se torna, assim, mais do que nunca, um objeto autônomo, destinado a significar uma propriedade coletiva e resguardada, e esse objeto tem valor de investimento, ele funciona como um sinal econômico graças ao qual o scripteur impõe, incessantemente, sua conversão sem jamais descrever sua história (idem, p. 10)<sup>137</sup>.

A relação com a obra de Nietzsche se torna prolífica, na medida em que é sob a insígnia da escritura que seu texto pode ser compreendido em toda a sua potência. O modo de comunicação da genealogia pressupõe, com já exposto, a fundação de um efeito crítico que se utiliza da vinculação a um discurso historicizador, mas que se realiza somente em um futuro anterior, no âmbito de algo que terá sido a partir do impacto do texto para com sua interlocução. É justamente nesse ponto que a forma literária se mostra mais relevante: é por meio dela que o texto se direciona para o além da linguagem conceitual, para esse lugar que pertence somente ao leitor e que é de uma absoluta instantaneidade. De forma mais precisa, o estilo mesmo, por meio do qual um texto se enuncia é uma característica da escritura que não possui existência própria; a sua realidade é opaca e depende de uma experiência que se funda na matéria.

137 Logo após a redação da *Genealogia*, Nietzsche redige um apontamento (FP, 1887, 9[115]), que ele intitula “O livro perfeito” (*Das vollkommene Buch*) onde ele descreve os critérios de estilo os quais, segundo Stegmaier (1994, p. 58) ele teria em mente durante a confecção de sua obra recém-publicada. De qualquer forma, é notável a forma como são introduzidas noções como a de “pessoalidade sem ‘eu’”, e de concepção de história como aquilo que foi vivenciado, todos temas que serão canônicos para os estudos sobre a narrativa no século XX, em especial para o pensamento de Roland Barthes. É reproduzida aqui a primeira parte da anotação:

1) die Form, der Stil

Ein idealer Monolog. Alles Gelehrtenhafte aufgesaugt in die Tiefe

alle Accente der tiefen Leidenschaft, Sorge, auch der Schwächen, Milderungen, Sonnenstellen, das kurze Glück, die sublimen Heiterkeit —

Überwindung der Demonstration; absolut persönlich. Kein „ich“...

eine Art mémoires; die abstraktesten Dinge am lebhaftesten und blutigsten

die ganze Geschichte wie persönlich erlebt und erlitten (— so allein wird's wahr)

gleichsam ein Geistesgespräch; eine Vorforderung, Herausforderung, Todtenbeschwörung

möglichst viel Sichtbares, Bestimmtes, Beispielsweises, Vorsicht vor Gegenwärtigem.

alles Zeitgemäße

Vermeiden der Worte „vornehm“ und überhaupt aller Worte, worin eine Selbst-In-Scenesetzung liegen könnte.

Nicht „Beschreibung“; alle Probleme ins Gefühl, übersetzt, bis zur Passion —

O estilo seria, portanto, a instanciiação individual da forma. É o modo como um autor imprime, de forma germinativa, uma marca singular no texto. Barthes escreve que “apesar do seu requinte, o estilo tem sempre qualquer coisa de bruto: é uma forma sem destino, é o produto de um impulso, não de uma intenção, é como uma dimensão vertical e solitária do pensamento” (idem, p. 14). É aquilo que garante o efeito, mas não o determina em suas características, por isso é impulso e não intencionalidade.

Curiosamente, ao referir-se ao estilo da *Genealogia da Moral* em *Ecce Homo*, Nietzsche enfatiza, além do caráter “brutal” de seu estilo, justamente essa relação de “verticalidade” para com sua interlocução, representada principalmente por meio de metáforas de movimento:

As três dissertações que compõem esta genealogia são, quanto a expressão, intenção e arte da surpresa (*Kunst der Überraschung*), talvez o que de mais inquietante até agora se escreveu. Dionísio, como se sabe, é também o deus das trevas. — A cada vez um começo calculado para desorientar, frio, científico, irônico mesmo, intencionalmente primeiro plano, intencionalmente temporizador. Aos poucos, mais agitação; relâmpagos isolados; verdades bem desagradáveis anunciando-se ao longe com surdo zumbido — até ser enfim alcançado um tempo feroce em que tudo se lança adiante com tremenda tensão. Ao final, a cada vez, entre detonações terríveis inteiramente, uma verdade nova se faz visível em meio a espessa nuvens (EH, *Genealogia da Moral*).

A partir dessa passagem pode-se perceber a peculiar duplicidade presente no caráter estilístico da *Genealogia da Moral*<sup>138</sup>. Nietzsche fala ao mesmo tempo de um “cálculo” para a desorientação, portanto de certo planejamento e frieza, que todavia se encaminha, em um *tempo feroce*, para um conjunto de “detonações terríveis”, como algo que não se mantém estável e termina em uma grande liberação de força. De fato, em cartas Nietzsche fala acerca da obra de 1887 como um projeto que “falhou” na busca por austeridade se comparado com *Para Além de Bem e Mal*, e o que acabou por ser redigido foi um texto que se expõe de forma “nua e crua”, embora conserve a estrutura deveras “erudita” transmitida pela organização em dissertações (*Abhandlungen*)<sup>139</sup>. Esse paradoxo parece indicar para certa liberação, um *não conter-se*, o que é próprio de um texto que surge como expressão de saúde após um período de “doença e extrema indisposição”<sup>140</sup>. Para Stegmaier, essa simultaneidade de antagonismos estilísticos é característica marcante da *Genealogia*:

138 Embora até o presente momento a questão da forma e do conteúdo tenha sido tratada de forma geral em relação à obra de Nietzsche, a partir deste ponto será dada ênfase para as características estilísticas da *Genealogia da Moral*. Dentre os autores que abordaram a questão do estilo de Nietzsche como parte de seu programa filosófico destacam-se Nehamas (1985) e Zittel (2000).

139 Cf. carta à Josef Widmann, 1888, 985.

140 Cf. carta à Heinrich Köselitz, BVN, 1887, 886.

O sentido da Genealogia é amplamente marcado por tal estilo; ele é necessário para que ela seja, ao mesmo tempo, dissertação e escrito polêmico. Ele precisa ser simultaneamente impessoal e pessoal, não deve nunca fazer esquecer o impessoal no pessoal e o pessoal no impessoal, ele deve sempre poder ser percebido nesta dualidade. Portanto, ele se altera permanentemente, oscila entre tranquila objetividade e súbita comoção (*Ergriffenheit*), que pode se estender desde uma ensolarada beatitude até um cinzento grito de revolta (1994, p. 58).

Tal como Nietzsche opera uma alternância de perspectivas em seu escrito (ou melhor, em sua *escritura*), da mesma forma ele opera uma alternância de formas de comunicação. A partir dessa simultaneidade pode-se afirmar que há, além da fluidez de sentido, também a *fluidez do estilo*<sup>141</sup>.

A fluidez de estilo invoca a obtenção de diversos efeitos críticos que, assim como a perspectividade, dependem parasitariamente do objeto mesmo o qual se visa criticar. Saar (2007) percebe na atribuição de uma *signatura* erudita ao texto da genealogia, a produção de um “efeito de verdade” (p. 137) o qual, no entanto, não possui origem na vinculação das proposições de Nietzsche a critérios puramente epistemológicos que as garantiriam o estatuto de verdadeiras. A “verdade” da genealogia, se ela advoga por uma, não se encontra somente na veracidade de suas hipóteses e conjuntos de proposições; o “efeito de verdade” que esse tipo de texto busca atingir somente se materializa na fusão de certas hipóteses históricas e um determinado modo de representação. O que decorre deste cenário é o fato de que Nietzsche deturpa a noção mesma de verdade por meio da habitação de um texto que “soa” erudito, mas tem sua fundamentação em pontos completamente diferentes dos tradicionais.

Com a utilização dessa espécie de recurso estilístico, Nietzsche consegue expandir as possibilidades da linguagem, por conseguinte, levando-a a um “além da moralidade” ao trabalhar com ela fora das prerrogativas de substancialização e fixação do sentido. Torna-se possível então falar em “conceito”, “objetividade” (GM III 12), “efetividade” (GM, Prólogo, 7), “imperativos” (GM, Prólogo, 3) de forma a não recair na irremediável moralização desses conceitos, fazendo isso ao invocar seus *efeitos* não suas significações.

Devido o caráter oscilante das formas de apresentação do texto de Nietzsche, uma obra como a *Genealogia* passa a não poder mais ser compreendida em sua organização como sistema, ou pirâmide conceitual, pois não há base na forma de conceitos e premissas fundamentais a partir da qual possa se desdobrar uma interpretação pelos mecanismos de inferência, indução, dialética etc. Cada perspectiva se organiza em torno de um contexto crítico que, por sua vez, se relaciona com outros contextos não pelo viés da fundamentação,

---

141 Trata-se de outra derivação possível da famosa sentença de GM II 12: “Se a forma é fluida, o “sentido” é mais ainda...”.

ou como causa necessária, mas como parte de uma linha perspectiva que pode ser traçada de acordo com a interpretação que lhe guia o sentido. Portanto, é abandonada a noção de teoria verticalizada em prol da noção de *tessitura* (*Geflecht*)<sup>142</sup>. O texto da *Genealogia* pode, então, ser caracterizado como uma tessitura de perspectivas, na medida em que elas se aproximam e se diferenciam para que se possa fazer falar “vários afetos” e “vários olhos” sobre determinada coisa, para que ao cabo se torne “mais completo nosso ‘conceito’ dela, nossa ‘objetividade’” (GM III 12).

A própria escrita aforística compõe uma forma de apresentação do texto que engendra sua compreensão como tessitura, e não como sistema. No prólogo, Nietzsche escreve que “a forma aforística traz dificuldade: [...]. Bem cunhado e moldado, um aforismo não foi ainda ‘decifrado’, ao ser apenas lido: deve ter início, então, a sua *interpretação*, para a qual se requer uma arte da interpretação” (GM, Prólogo, 7). Nietzsche grafa a palavra “decifrar” entre aspas, denotando (por meio de um recurso formal) que há um deslocamento do sentido dessa palavra o qual, no caso, se vincula a noção de interpretação por uma outra via. Interpretar um aforismo pode significar realizar o traçado que o leva a outros no interior de um texto, assim como é possível seguir o trançado de uma tapeçaria, passando de uma figura a outra. Desta forma, a relação entre diferentes perspectivas no interior de um texto se dá de forma a compor uma série, não hierárquica, que se expande ou se limita de acordo com uma margem de manobra estabelecida pela atribuição de sentido interpretativa.

Naturalmente, a noção de interpretação de Nietzsche é formulada não somente para fazer referência a como aquele que se depara com o texto genealógico estabelece o sentido de sua leitura, mas sobretudo para compreender o poder que é “gravado” (*geprägt*) por Nietzsche em seu próprio texto. Neste sentido, o estilo pode ser considerado como o meio pelo qual a interpretação nietzschiana como exercício de poder se efetiva, no que poderia se denominar de um embate agonístico com as intenções de sentido do próprio interlocutor, como é previsto na instalação de um texto polêmico.

Compreender a genealogia como crítica é, nesse contexto, pensá-la como um texto produtor de efeito. Esse efeito pode ser chamado de crítico, na medida em que se mostra como impactante para um interlocutor, em vista de pontos de sua forma de ver o mundo que

142 O termo *Geflecht* foi introduzido por Stegmaier (1994) como ferramenta de compreensão da organização do texto nietzscheano, em específico a *Genealogia*. Trata-se de uma palavra que não possui um equivalente em português semanticamente tão rico quanto o termo em alemão. Como tradução, optou-se pela palavra *tessitura* pela evocação da qualidade do trançado que caracteriza a peça de tecido, tal como parece ser a acepção preferida por Stegmaier: “In einem Geflecht kann man Linien verfolgen, die an Knoten zusammen-, aber auch auseinanderlaufen, und dies, wenn man will, über beliebig viele Knotenpunkte hinweg, bis man irgendwo abbricht. So ermöglichen Geflechte vielfache Sequenzierungen, aber keine letzten Prinzipierungen” (p. 41).

até então estavam em situação de imunidade, mas que passam a ser “alvo” da intenção interpretativa de Nietzsche. Conteúdo e forma da genealogia proporcionam, respectivamente, o estabelecimento de um tema (moral) e a modo com que aquilo que for dito acerca dele passa a ter ressonância para fora do âmbito interno do texto.

Tal como Nietzsche afirma que “no que toca ao (seu) *Zarathustra*, por exemplo, não pode se gabar de conhecê-lo quem já não tenha sido profundamente ferido e profundamente encantado por cada palavra sua”, o efeito de seu texto trafega para além do âmbito da iluminação e do esclarecimento, em direção ao impacto a nível afetivo. É tomada em consideração uma premissa desenvolvida já no texto de *Aurora* de que os *juízos* morais possuem origem em sentimentos *morais*<sup>143</sup>. Se a crítica genealógica não pressupõe um determinado efeito de ordem afetiva no interlocutor, então ela corre o risco de advogar por um conhecimento efêmero da história dos valores morais, o que, ao cabo, se mostra como a busca por um “conhece-te a ti mesmo” mais elaborado, mas tampouco mais transformador<sup>144</sup>.

Portanto, se faz claro o fato de que o projeto crítico genealógico somente se realiza em sua plenitude a partir na simultaneidade entre um discurso histórico tomado como hipótese perspectiva e uma forma de apresentação que proporcione a efetividade crítica do texto<sup>145</sup>. A união destes elementos caracteriza da mesma forma a genealogia como um gênero literário/filosófico singular, que a partir de Nietzsche se inscreve como modelo canônico para diversas produções textuais, sobretudo no século XX<sup>146</sup>.

---

143 Cf. item 2.3.

144 A ausência de atuação para além da racionalidade já era vista por Nietzsche como “deficiência” da disciplina da *história da gênese do pensamento*, como descrita em HH I 16: “Desse mundo da representação, somente em pequena medida a ciência rigorosa pode nos libertar — algo que também não seria desejável —, desde que é incapaz de romper de modo essencial o domínio de hábitos ancestrais de sentimento; mas pode, de maneira bastante lenta e gradual, iluminar a história da gênese desse mundo como representação — e, ao menos por instantes, nos elevar acima de todo o evento.

145 Na formulação de Saar (2007, p. 128), o projeto (*Bauplan*) crítico da genealogia pode ser formulado, do ponto de vista de seu interlocutor da seguinte maneira: “Erzähle mir die Geschichte der Genese meines Selbstverständnisses als eine Geschichte der Macht auf eine solche Weise, dass ich beim Zuhören so, wie ich glaubte, unwiderruflich sein zu müssen, nicht mehr sein will, und dass ich beim Zuhören auch begreife, dass ich so nicht sein muss”.

146 Para Saar (2002), a genealogia como gênero literário exerce influência para a tradição filosófica principalmente para o surgimento de textos que unem o exercício de historicização com uma forma literária idiossincrática, como por exemplo, “a Dialética do Esclarecimento, alguns trabalhos de Walter Benjamin ou até Max Weber e talvez também Georg Simmel e Sigmund Freud” (p. 238). Seria interessante analisar as semelhanças argumentativas do texto Totem e Tabu de Freud com os da Genealogia da Moral, uma vez que ambos apresentam a figuração de cenas primordiais hipotéticas com o objetivo de compreender dinâmicas psicológicas do presente. Algumas interpretações já foram ensaiadas nesse sentido, a exemplo do artigo de Corrêa (2005).

## 5.1. ELEMENTOS RETÓRICOS

Quando se realiza um esforço de isolamento dos elementos retóricos do texto nietzscheano, é possível identificar uma grande riqueza estilística que se mostra mais ou menos extensa de acordo com o horizonte teórico e a rigorosidade com a qual se investiga<sup>147</sup>. Alguns autores, Stingelin (1993) e White (1986), optam por uma análise dos elementos retóricos do discurso nietzscheano de acordo com teorias clássicas como a tropologia, que pressupõe a análise do texto a partir de quatro figuras de linguagem arquetípicas: metáfora, metonímia, sinédoque e ironia<sup>148</sup>. No entanto, neste trabalho será feita a opção pelo trabalho com categorias mais adaptadas à singularidade do texto nietzscheano (em especial a Genealogia) e que, de uma forma ou de outra, já tem sido utilizadas por autores com cujas interpretações esta pesquisa possui maior afinidade<sup>149</sup>.

Pode-se dizer que o elemento retórico mais importante do texto genealógico é o seu caráter hiperbólico (SAAR, 2007, p. 141). Trata-se de um movimento que pode ser caracterizado, da forma mais ampla possível, como o ato de falar “a mais”. Embora se trate de uma definição extremamente vaga, ela se mostra significativa na medida em que é posta a prova por meio do questionamento de seus pressupostos. Para Nehamas, o critério para que se possa dizer que um texto apresenta um excesso discursivo somente se viabiliza diante de uma tradição que estabelece os padrões para a abordagem de um tema:

---

147 Realizar uma investigação acerca dos elementos retóricos de um texto de forma isolada de seu conteúdo é uma tarefa deveras inconsistente, e talvez irrealizável em sua ambição ideal, pois a apresentação e discussão fragmentária do texto nietzscheano o esconde em sua organização e completude estética, o que implica na perda de sua potência efetiva. Trata-se de uma filosofia que se esquia e não se mostra em sua plenitude diante de interpretações dessa natureza, portanto, esta dissertação a ignora constantemente, e a escuta quando convém. Diante disso, a esperança deste trabalho é a de que a retirada de certos elementos retóricos de seus contextos possa ser encarada como um ato de evidência daquilo que é muitas vezes posto de lado, para que o retorno ao texto ao qual esse elementos pertencem possa ser realizado com maior sensibilidade.

148 White (1986), desenvolve uma interpretação generalista acerca do caráter ficcional dos discursos históricos, a partir da teoria tropológica clássica: “Der archetypische Plot diskursiver Formationen scheint zu verlangen, daß das erzählende „Ich“ des Diskurses von einer ursprünglich metaphorischen Beschreibung eines Erfahrungsgebietes ausgeht und über eine metonymische Dekonstruktion seiner Elemente zu synekdochischen Darstellungen der Beziehungen zwischen seinen oberflächlichen Eigenschaften und seinem angenommenen Wesen schließlich zu einer Darstellung aller möglichen Gegensätze und Oppositionen gelangt, die begründeterweise in jenen Ganzheiten identifiziert werden können, die in der dritten Phase der diskursiven Darstellung festgestellt werden“ (p. 13). Segundo o autor, as quatro figuras de linguagem arquetípicas poderiam ser relacionadas aos modos de apresentação de cada uma das posturas frente ao passado descritas na segunda *Extemporânea* (antiquária, monumental, crítica e na postura extra-histórica). Apesar de se mostrar uma teoria interessante, que viabiliza a interlocução entre diversos textos de cunho historicista como o *Totem e Tabu*, de Freud, ela se mostra demasiado “violenta” com relação ao texto nietzschiano, portanto será apenas mencionada como possível, mas não aprofundada.

149 Em especial, Saar (2007) e Stegmaier (1994).



O parâmetro pelo qual se julga o quanto é dito não é dado por um modo de expressão literal e perfeitamente preciso que representa as coisas tal como elas são. Esse parâmetro é, na verdade, dado pelo que usualmente se espera de escritos que se referem aos tipos de problema filosófico com os quais Nietzsche está geralmente envolvido. É fato que os textos de Nietzsche, se comparados com várias outras obras filosóficas, muitas vezes falam demais; mas esta comparação mantém em aberto a possibilidade de que o excesso possa afinal se mostrar ainda mais preciso do que o padrão literal, que pode por sua vez passar a ser visto também como uma figura discursiva, como litote ou atenuação (1985, p. 31).

Como exposto no item anterior, a *Genealogia da Moral* emula a forma de um texto erudito, por meio de sua estruturação em dissertações, portanto ela se coloca de antemão sob o julgamento dos parâmetros clássicos para este tipo de texto. Todavia, por meio da torção, tanto dos pressupostos epistemológicos quanto estilísticos das investigações históricas de sua época, ele passa a construir um texto que abandona as prerrogativas de fundamentação sistemática e passa a sustentar-se a partir da força de seu discurso por si mesmo.

O discurso hiperbólico passa a ser o modo por excelência por meio do qual o texto de Nietzsche ganha força. Trata-se de uma fala que vai para além da verdade e visa sustentar posturas e concepções para as quais provas e fundamentações se colocam como objeção ao que está sendo dito. De fato, para aquilo sobre o qual Nietzsche deve falar na *Genealogia*, a hipérbole se mostra como o modo mais preciso de discurso. Tal como se faz entender da citação de Nehamas, frente ao objeto da genealogia, o discurso histórico clássico pode ser inclusive compreendido ele mesmo como figura de linguagem, que abrevia, achata e empobrece ao falar “de menos”. Sob um ponto de vista discursivo, pode-se dizer que o verdadeiro antípoda de Nietzsche não é Schopenhauer, Renan ou até mesmo Reé, que é bastante atacado na obra de 1887, mas sim Sócrates, que por meio de seu questionamento irônico almejava fazer provar a verdade “falando o menos possível”. Para Nietzsche, ter de apresentar provas se mostra como um desserviço para tudo aquilo que é “de respeito”:

Coisas de respeito, como homens de respeito, não trazem assim na mão os seus motivos. É indecoroso mostrar todos os cinco dedos. É de pouco valor aquilo que primeiramente tem de se provar. Onde a autoridade ainda faz parte do bom costume, onde não de ‘fundamenta’, mas se ordena, o dialético é uma espécie de palhaço: as pessoas riem dele, não o levam a sério. — Sócrates foi o palhaço que se *fez levar a sério*: que aconteceu aí realmente? — (CI, O problema de Sócrates, 5).

A mudança de registro da fundamentação para a hipérbole tem impacto na própria forma de apresentação das teses. A partir da noção de tessitura, Stegmaier descreve a diferença entre esses dois registros:



Nietzsche não formula teses no início para então desenvolvê-las e fundamentá-las passo por passo, mas sim encena sua tese como ideia súbita depois de uma grande preparação, somente as deixa emergir quando a devida tensão é atingida e a trama já estiver estabelecida. As teses não aliviam a tensão com seu advento, mas sim a aumentam ainda mais, na medida em que agem somente umas com as outras, umas *contra* as outras (1994, p. 91, grifo nosso).

Portanto, não se constroem linhas argumentativas contínuas e regulares, as teses genealógicas surgem aos poucos até que se atinja um tempo *alegro feroce* “em que tudo se lança adiante com tremenda tensão” (EH, GM). Nesse sentido, a hipérbole pode ser compreendida como uma liberação de força decorrente do excesso de tensão acumulada pelo texto. Expressar uma tese se torna uma “arte do exagero” (SAAR, 2007, p. 140), que por fim se torna um modo de expressão que demarca a presença do que é dito com maior intensidade do que a argumentação tradicional, no qual cada etapa é apresentada na exata mesma cadência, em um movimento sem surpresas do começo ao fim.

A tessitura da genealogia pode ser vista como uma série de pontos de liberação, nos quais a hipérbole do discurso atinge seu mais alto grau e onde estão presentes as “verdades mais desagradáveis” (EH, *idem*). Os textos que se colocam ao redor destes pontos possuem a função de construir tensão, o que pode ser feito por meio da acumulação de material histórico, da disposição de fatos e ideias, para que deles possa irromper uma nova hipótese.

Como ilustração dessa dinâmica pode-se tomar alguns aforismos da terceira dissertação da *Genealogia*. Em torno da seção de número 6, Nietzsche se põe a tratar da significação dos ideais ascéticos no âmbito da filosofia da estética. Nesse contexto, ele critica a tentativa de supressão dos afetos como prerrogativa para a verdadeira contemplação do belo:

Mas receio que sempre ocorreu o contrário; e assim recebemos deles, desde o início, definições em que, como na famosa definição que Kant oferece do belo, a falta de uma mais sutil experiência pessoal aparece na forma de um grande verme de erro. ‘Belo’, disse Kant, ‘é o que agrada *sem interesse*.’ Sem interesse! Compare-se esta definição com uma outra, de um verdadeiro ‘espectador’ e artista — Stendhal, que em um momento chama o belo de *une promesse de bonheur* [uma promessa de felicidade]. Nisso é rejeitado e eliminado precisamente aquilo que Kant enfatiza na condição estética: *le désintéressement*. Quem tem razão, Kant ou Stendhal? — É certo que se nossos estetas não se cansam de argumentar, em favor de Kant, que sob o fascínio da beleza podemos contemplar ‘sem interesse’ *até mesmo* estátuas femininas despidas, então nos será permitido rir um pouco à sua custa — as experiências dos *artistas* são, neste ponto delicado, mais ‘interessantes’, e Pigmalião, em todo caso, não foi necessariamente um ‘homem inestético’ (GM III 6).

Observa-se que o ponto focal da crítica de Nietzsche é a argumentação em prol do desinteresse da experiência estética, entretanto, ele abdica tratar esse tema na forma de uma discussão com os “incansáveis estetas”. A tentativa de imunização de Kant frente ao sensual é

encenada no interior de uma situação que gera o riso<sup>150</sup>; isso torna cômica a tentativa de austeridade de sua filosofia, lhe dá um ar de estranheza, assim como quando um padre celibatário tenta dar conselhos de amor à recém-casados. Não se torna preciso entrar em um embate argumentativo, pois o âmago do ideal ascético, presente na tentativa de repressão afetiva, é ao mesmo tempo posta em evidência e ridicularizada por meio do discurso dramático de Nietzsche. O ponto crucial aqui é que, por mais que um possível leitor passe por esse aforismo não convencido que Kant esteja *errado*<sup>151</sup>, não há como não sentir uma espécie de incômodo e constrangimento com o que ele almeja com sua teoria. Segundo a dinâmica da hipérbole, esse efeito é o que interessa.

A ausência de argumentação é contrastada pela diversidade de recursos retóricos que contribuem para o efeito cômico. Após a primeira citação de Kant, o sentido do termo “sem interesse” é deslocado por meio de sua própria repetição e adição de um ponto de exclamação, isto é, sem acrescentar nenhum elemento semântico à frase. Trata-se da produção de efeito a nível puramente formal; as palavras repetem-se de forma exata, no entanto, seu deslocamento sintático e a formação de uma série produzem a destituição da imunidade daquilo que é dito, quebrando a fragilidade de um conceito somente pela ênfase na exposição de sua própria existência. Nietzsche reedita textualmente um recurso retórico que é comumente encontrado na oralidade, quando a enunciação da última palavra dita por alguém é repetida, porém em outra tonalidade, denotando outro sentido.

Além disso, Nietzsche faz uso de elementos gráficos para realizar outras operações de sentido. Em primeiro lugar, nota-se o distinto uso das aspas, sobretudo para com as palavras “espectador” e “interessantes”; com isso, essas palavras são retiradas de seu contexto original e recolocadas em outras funções. Com as aspas, é possível realizar um movimento duplo para com aquilo que é citado: por um lado, importa-se um excerto que é importante por trazer consigo algo que só ele pode comunicar, por outro lado, seu sentido e seu uso são reiterados por aquele que cita, atribuindo algo novo que não estava presente anteriormente, mas que por sua vez não poderia ser expresso adequadamente sem o traço daquilo que foi citado. Esse mecanismo da citação, quando tomado como alegoria, pode ser usado para representar a função essencial do discurso histórico na genealogia: quando o genealogista faz referência a

150 O uso do humor é recorrente: “Por fim querem até mesmo “a coroa da vida eterna”, essa gentinha da província; para quê? por quê? — impossível levar mais longe a presunção. Um Pedro “imortal”: quem o suportaria?” (GM III 22).

151 Em última instância, o elemento a ser desestabilizado não é Kant mesmo como filósofo ou sua doutrina, mas sim o ideal ascético que é posto em evidência por meio da encenação parasitária da figura de Kant. Uma leitura atenta da obra de Nietzsche evidencia já de início que ele seria um péssimo “comentador”, devido sua “imprecisão” interpretativa e até mesmo pela falta de exatidão em suas citações. Tudo isso caso ele desejasse se apresentar de tal modo, o que certamente não é verdade.

um evento passado, ele importa elementos que só um discurso nesse registro temporal pode transmitir (p. ex. a noção de historicidade, de algo que se torna), todavia, por meio da interpretação, o sentido desse evento é direcionado a outras vias e passa a ser tomado por seu efeito mesmo no presente. Portanto, as aspas são os representantes gráficos do programa metonímico geral da *Genealogia*<sup>152</sup>.

O segundo elemento gráfico a ser notado é o uso do travessão longo ao final de uma sentença, para a criação de um momento de interrupção na cadência do texto, o que qualifica a figura de linguagem da aposiopese. Na seção supracitada, Nietzsche realiza a comparação entre as concepções de contemplação estética de Kant e de Stendhal, e em seguida lança a pergunta: “Quem tem razão, Kant ou Stendhal? —”. Ao introduzir esse corte na fluidez do discurso, se cria uma espécie de momento de silêncio e de vazio após um questionamento<sup>153</sup>, a semelhança de uma lacuna, a qual Nietzsche não preenche e sim incita o leitor a fazê-lo<sup>154</sup>. Se leitor vem a trazer ou não uma resposta concreta como preenchimento da aposiopese é uma questão secundária, o principal aqui é a alternância vocativa entre o texto e seu interlocutor; da mesma forma como as aspas podem ser tomadas como analogia à encenação histórica, a aposiopese pode também fazê-lo com relação ao processo de perspectividade, tomado agora em um sentido extratextual. A convocação de posicionamento do leitor se mostra como a intenção de fazer com que várias perspectivas “possam falar”, não somente por meio das vozes que já estão dadas de antemão no texto, mas também por aquela que se atualiza a cada contato com a genealogia. Neste sentido, até as vozes discordantes contribuem para a “completude” do conhecimento perspectivo.

Embora a seção 6 não se abstenha de apresentar uma notável riqueza estilística, no contexto da terceira dissertação ela é melhor descrita como parte de um momento de

152 Saar (2007, p. 104) interpreta a utilização das aspas como artifício de retirada da realidade de uma cena para que ela possa se tornar “efeito”: “*Es gibt hier offensichtlich eine Stilistik der Anführungszeichen, die einer Strategie der Derealisierung folgt. Diese hat zwei Elemente, und sie können ganz analog zu den am Text Nietzsches dargestellten rhetorischen Mitteln verstanden werden. Die Strategie besteht erstens in einer metonymischen oder paradigmatischen Generalisierung eines sehr umgrenzten spezifischen Falls zum Bild von Subjektivität allgemein. Damit wird eine Urszene der modernen Subjektivität darstellbar, deren Übertragbarkeit dann eher suggeriert als belegt wird. Zweitens kommt implizit ein experimentelles, gedankenspielartiges Verfahren zum Einsatz, das darauf hinausläuft zu fragen: Was würde es bedeuten, wenn dieses Element, diese Wirklichkeit tatsächlich nur ein ‘Effekt’, eine ‘Strategie’ wäre?*”.

153 Silêncio que talvez seja ainda mais evidente pelo contraste com o pano de fundo hiperbólico no qual é encenado.

154 Cf. Viesenteiner (2013a, nota 9): “A estratégia literária do uso contínuo da pergunta, bem como o emprego da figura retórica da Aposiopese, para citar dois exemplos, exercem um efeito direto sobre o leitor, conferindo a ele, por isso, um caráter performático. Trata-se de uma estratégia que envolve o leitor, inserindo-o diretamente na conversação, forçando-o a uma tomada de posição em relação àquilo que se discute. Assim, a práxis interrogativa força, performativamente, que o leitor se posicione em relação ao que é interrogado por Nietzsche, seja concordando ou discordando, mas de qualquer maneira, compelindo-o a se posicionar”.

construção de um tema, onde são introduzidos diversos personagens e a temática da supressão instintual do ideal ascético é elaborada. A partir da seção 11, o tema do ascetismo na filosofia evolui para a discussão acerca da figura do sacerdote ascético, e a supressão afetiva antes relacionada à contemplação estética passa a ser tratada sob a ótica da doença e da enfermidade. É nesse contexto que se insere a seção 14, que pode ser talvez considerada o momento de maior hipérbole na *Genealogia da Moral*, da qual é agora reproduzido um excerto:

quem para farejar possui não apenas o nariz, mas também os olhos e ouvidos, sente, em quase toda parte aonde vai atualmente, algo semelhante a um ar de hospício, a um ar de hospital — falo, naturalmente, das áreas de cultura do homem, de toda espécie de ‘Europa’ sobre a terra. Os *doentios* são o grande perigo do homem: não os maus, não os ‘animais de rapina’. Aqueles já de início desgraçados, vencidos, destroçados — são eles, são os *mais fracos*, os que mais corroem a vida entre os homens, os que mais perigosamente envenenam e questionam nossa confiança na vida, no homem, em nós. Onde se poderia escapar a ele, àquele olhar velado que nos deixa uma profunda tristeza, àquele olhar voltado para trás do homem deformado na origem, que revela como tal homem fala consigo mesmo — àquele olhar que é um suspiro! ‘Quisera ser alguma outra pessoa’, assim suspira esse olhar: ‘mas não há esperança. Eu sou o que sou: como me livraria de mim mesmo? E no entanto — *estou farto de mim!*’... Neste solo de autodesprezo, verdadeiro terreno pantanoso, cresce toda erva ruim, toda planta venenosa, e tudo tão pequeno, tão escondido, tão insincero, tão adocicado. Aqui pululam os vermes da vingança e do rancor; aqui o ar fede a segredos e coisas inconfessáveis; aqui se tece continuamente a rede da mais malévola conspiração — a conspiração dos sofredores contra os bem logrados e vitoriosos, aqui a simples vista do vitorioso é *odiada*. E que mendacidade, para não admitir esse ódio como ódio! Que ostentação de grandes palavras e atitudes, que arte de calúnia ‘honrada’! Esses malogrados: que nobre eloquência flui de seus lábios! Quanta resignação humilde, viscosa, açucarada, flutua em seus olhos! Que desejam realmente? Ao menos *representar* o amor, a justiça, a superioridade, a sabedoria — eis a ambição desse ‘ínfimos’, desses enfermos! [...] (GM III 14).

Se antes Nietzsche evocava o riso, agora ele evoca o asco. Trata-se de um discurso de tamanha maledicência que se torna difícil pensar em qualquer motivação “teórica” para esse tipo de linguagem. Após se construir a tensão por meio da explicação dos motivos pelos quais o ideal ascético pode se configurar como doença, agora o objetivo passa a ser a transmissão de como Nietzsche se posiciona frente a esse tipo de enfermidade que é sintomatizada no que ele irá chamar na sequência de “monopólio da virtude”. De certo modo, se faz uma avaliação negativa do *valor* dessas virtudes, ou seja, de como elas representam o declínio do homem. No entanto, o modo de expressão desse *valor* do valor não ocorre por meio de uma exposição sistemática de suas desvantagens, e sim na geração de um *pathos* da distância que se impõe como um imperativo que grita “afaste-se!”. O discurso drástico de Nietzsche termina por criar uma atmosfera ruim em torno da figura do enfermo e do fraco que produz um efeito repulsivo, que é potencializado em vista da enunciação que se dá na primeira pessoa do plural, ‘nós’, o

que garante a formação de uma oposição entre aqueles que estão do lado dos criticados e aqueles que estão do lado de quem critica.

Tanto riso quanto asco fazem parte da esfera afetiva que é tocada somente pelos elementos textuais que se colocam como “a mais” em relação ao conteúdo<sup>155</sup>. De fato, a hipérbole só é compreendida em seu excesso diante de textos que estabelecem o padrão acerca da austeridade necessária à filosofia; posto de outro modo, uma vez que Nietzsche prevê a necessidade de alterar radicalmente a maneira de produção de um texto, a hipérbole passa a se tornar regra e não exceção, um elemento que garante o efeito crítico de um texto diante da diagnosticada ineficácia de uma abordagem semântica.

### 5.1.1. Tipificação

A hipérbole pode ser considerada o elemento retórico mais importante da genealogia, pois representa o âmago das mudanças metodológicas e literárias que a caracterizam como um gênero textual singular. Naturalmente, é um elemento formal que, dada sua generalidade, admite nuances e variações que podem também ser enfatizadas para a investigação da forma literária da genealogia. Portanto, o objetivo dos próximos subitens é justamente a breve apresentação de elementos retóricos que, em complemento à hipérbole, oferecem a possibilidade de compreender o texto da *Genealogia* com maior especificidade, inclusive frente a outras obras de Nietzsche<sup>156</sup>.

A *tipificação* pode ser tomada como primeiro elemento teórico de destaque. Já de início é demarcada aqui uma distinção sutil, mas importante frente ao significado da tipologia, tal como ela foi inicialmente apresentada no contexto de *Para Além de Bem e Mal*. No livro de 1886, a doutrina de tipos pode ser caracterizada sucintamente como a categorização morfológica de padrões fisiopsicológicos que são identificados a partir da investigação das diferentes morais históricas quando tomadas como “semiótica dos afetos” (ABM 186),

155 Para autores da tradição anglo-americana de pesquisa Nietzsche, como Owen (1995) e Millgram (2007) dentre os principais objetivos do texto nietzscheano estaria a incitação de respostas emocionais nos leitores, o que situaria sua obra em uma posição intermediária no espectro que se estende da filosofia à literatura.

156 Nas próximas páginas serão abordados alguns elementos retóricos selecionados a partir de indicações presentes nos textos de Saar (2002, 2007), trata-se de uma seleção que não visa esgotar o tema, mas sim chamar a atenção para a importância deste tipo de discussão para a compreensão da genealogia. Outros elementos que não serão abordados em profundidade neste trabalho são descritos em Saar (2002, p. 239): “Among their (genealogies) rhetorical-narrative tools are: hyperbole and exaggerating gesture, the theatrical effect; the thick description on the level of material, almost technological and systemic processes; the construction of broad historical lines and developments (the emergence and fall of institutions, practices, norms etc. over a span of time); finally the contrastive and often surprising periodization, the construction of ‘primal scenes’ and paradigmatic moments that can take the form of a chronological and rather artificial distinguishing of certain dates and moments or even individual biographies”.

portanto, como elementos descritivos de caráter realista para com aquilo que efetivamente se identifica na evolução dos modos de expressão das vontades de poder<sup>157</sup>.

Embora não se abandone completamente esse tipo de análise psicológica na *Genealogia*<sup>158</sup>, o processo de tipificação nela presente é, de certa forma, desvinculado da necessidade de dar conta da explicação e da evolução de determinadas morais, quando tomadas do ponto de vista de eventos históricos de caráter realista. Tipificar passa a se definir pelo ato de acentuar e parcializar de tal forma as características psicológicas de determinado personagem, de forma que ele passa a se tornar um signo, um representante que faz remeter aos próprios aspectos que foram acentuados<sup>159</sup>. É interessante notar que não somente tipos abstratos advêm deste procedimento; ao exacerbar certas características Nietzsche toma até indivíduos como representantes para certos traços morais, tal como elenca Stegmaier (1994, p. 89):

Por vezes ele abrevia ainda mais tais tipificações, na medida em que ele as atrela a pessoas singulares, que por meio disso se tornam grotescas caricaturas: Tertuliano como representante do sagrado prazer na crueldade (GM I 5), Napoleão como ‘o problema encarnado do *ideal nobre enquanto tal*’ (I 16), Eugen Dühring como ‘o apóstolo da vingança berlinense’ (III 14), Lutero como ‘mais eloquente’ e mais presunçoso camponês que a Alemanha já teve’ (III 22), Platão, o ‘grande inimigo da arte, o maior que a Europa jamais produziu’ (III 25).

Portanto, a tipificação pode ser considerada como espécie de discurso hiperbólico, na medida em que seu funcionamento é baseado no exagero de certos traços, ao ponto de não ser mais possível compreender um tipo sem que ele remeta imediatamente àquilo que foi nele exacerbado.

Para além do uso ocasional desse processo, pode-se lançar a hipótese de que toda a argumentação desenvolvida na primeira dissertação está estruturalmente vinculada à dicotomia fundamental entre os tipos forte e fraco e seus derivados, portanto, não é o tipo em

157 Sobre isso cf. Jensen (2013).

158 Em *Ecce Homo*, Nietzsche afirma que a *Genealogia da Moral* contém “a primeira psicologia do sacerdote”.

159 Trata-se de uma noção que provavelmente também é possível de ser apreendida do texto de *Para Além de Bem e Mal*, sobretudo a partir da distinção que Nietzsche realiza da “moral do senhor e do escravo” no parágrafo 260. Lá se faz presente a afirmação que esses dois tipos morais podem coexistir “no interior de uma só alma”, portanto, são tomados mais acentuadamente como representantes de dinâmicas e posturas morais do que como caracterizações morfológicas de morais históricas. Portanto, pode-se concluir que existem diversas linhas tanto de ruptura como de continuidade no que se refere ao posicionamento metodológico de Nietzsche desde 1886 até a *Genealogia* em 1887. Uma explicação possível para esse duplo caráter, se encontra no fato de que a versão final de *Para Além de Bem e Mal* congrega textos e anotações que podem ser datadas desde o ano de 1882 até pouco antes da publicação, o que faz com que a mesma obra contenha pensamentos que foram concebidos por meio de interlocuções diferentes ao longo do tempo (cf. JENSEN, 2013, p. 201). Esse fato é bastante contrastante com o modo como a *Genealogia* foi concebida, em um período de apenas dois meses, o que faz com que os pensamentos ali contidos estejam provavelmente de acordo com os mesmos princípios metodológicos ao longo de toda a obra.

si, mas a relação entre dois tipos é tomada como signo para representar uma oposição fundamental no âmbito das relações de poder<sup>160</sup>. Essa hipótese se torna clara já no início da obra, pois a oposição entre o comportamento valorativo do forte e do fraco se mostra como o cerne do argumento de Nietzsche contra a interpretação dos genealogistas ingleses.

Foram os ‘bons’ mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu. [...]. O *pathos* da nobreza e da distância, como já disse, o duradouro, dominante sentimento global de uma elevada estirpe senhorial, em sua relação com uma estirpe baixa, com um ‘sob’ – eis a origem da oposição ‘bom’ e ‘ruim’ (GM I 2).

Ao elencar dois tipos morais, Nietzsche instala a multiplicidade possível dos modos de valoração e, ao fazê-lo, evidencia a arbitrariedade da teoria inglesa a partir de sua filiação a uma perspectiva que é situada, em última instância, como mais próxima do espectro moral dos “fracos”. Talvez a necessidade de conceber mais de um tipo possível de valoração se mostra ainda mais pertinente por se colocar em exato antagonismo, para “humilhar” o caráter especialmente unificador da interpretação dos genealogistas ingleses, baseada na tríade valorativa da “utilidade”, do “esquecimento” e do “hábito” (idem).

Na segunda dissertação, se faz presente outro uso do elemento retórico da tipificação para o qual Saar (2007) atribui bastante importância, sobretudo no que se refere a sua teorização acerca do modo como a genealogia trata da descrição das relações de poder ao longo do tempo. Nietzsche define “Estado”, como “algum bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores, que, organizada, guerreiramente e com força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade” (GM II 17). Nesta passagem, a existência mesma de uma horda real de conquistadores em algum momento da história é algo a se colocar em segundo plano frente ao modo como esse tipo é encenado retoricamente como representante das relações de poder que se exercem por meio da dominação e repressão física.

Na passagem para a terceira dissertação, os modos de relação para com o tipo protagonista, o sacerdote ascético, se tornam mais fluidos se comparados com a estrita dicotomia entre força e fraqueza presente no início da obra. O sacerdote ascético se apresenta

160 Para Saar (2007, p. 134) a oposição entre morais pode ser tomada como paradigma para a interpretação do fenômeno social: “*dafür ist der Antagonismus zwischen Herren- und Sklavenmoral bzw. der soziale Gegensatz zwischen Herren und Sklaven das paradigmatische Bild, er ist die Metapher des Sozialen. Erneut kann man sagen, dass sich darin erstens eine substantiell Einsicht Nietzsches in die antagonistische Verfasstheit des Sozialen verbirgt, dass dies aber zweitens ein rhetorisches Mittel zur Inszenierung sozialer Situationen ist*”.



de forma dinâmica, ora sendo confrontado com outras figuras no texto, ora sendo percebido como ente vivo que entra em diálogo com o “nós” encenado por Nietzsche: “Portanto, teremos que ajudá-lo a bem defender-se de nós — uma constatação palmar, a essa altura —, em vez de reear sermos bem refutados por ele...” (GM III 11). O processo de diferenciação frente a essa figura termina por evidenciar tacitamente a posição destinada àquele que se identifica autorreferencialmente pelo pronome em primeira pessoa, o que leva a conclusão de que, a acentuação de certos traços que caracterizam o tipo não se restringe a tornar claro aquilo a que o tipo foi instituído para representar, mas também para aumentar o contraste com tudo que se opõe diametralmente a ele. Ao estabelecer relações de identificação ou diferença com um tipo, Nietzsche termina por apontar sempre para no mínimo duas realidades: para aquela que se coloca imediatamente evidente por meio do contato com o personagem tipificado e, por uma dinâmica negativa, para tudo aquilo que se coloca em diferença a ele, ou seja, para aquilo que ele serve como ponto de fuga.

A tipificação está intimamente ligada com o processo de alternância de perspectivas, quando esse é realizado por meio de figuras que são tomadas de modo parasitário. Para colocar de outro modo, pode-se dizer que o tipo é, por excelência, aquele que se coloca sempre como hospedeiro da perspectividade parasitária, pois sua função é poder falar aquilo que Nietzsche não pode diretamente. Nos momentos em que Nietzsche se cala, outras vozes assumem o discurso, o que ocorre na seção 9 da primeira dissertação, onde o filósofo é praticamente “interrompido” pela objeção e questionamento de um “livre pensador”, um “animal honesto”, “democrata”, que “não resistiu” ao ver Nietzsche calar depois de tê-lo escutado até o momento.

Talvez um das passagens nas quais a encenação parasitária de um tipo tome sua expressão máxima na *Genealogia* ocorra na seção I 14, que, com o obséquio do leitor, terá de ser reproduzida aqui integralmente:



— Alguém quer descer o olhar sobre o segredo de como se *fabricam ideais* na terra? Quem tem a coragem para isso?... Muito bem! Aqui se abre a vista a essa negra oficina. Espere ainda um instante, senhor Curioso e Temerário: seu olho deve primeiro se acostumar a essa luz falsa e cambiante... Certo! Basta! Fale agora! Que sucede ali embaixo? Diga o que vê, homem da curiosidade perigosa — agora sou *eu* quem escuta. —

— ‘Eu nada vejo, mas por isso ouço muito bem. É um cochichar e sussurrar cauteloso, sonso, manso, vindo de todos os cantos e quinas. Parece-me que mentem; uma suavidade visguenta escorre de cada som. A fraqueza é mentirosamente mudada em *mérito*, não há dúvida — é como você disse’ —

— Prossiga!

— ‘e a impotência que não acerta contas é mudada em ‘bondade’; a baixeza medrosa, em ‘humildade’; a submissão àqueles que se odeia em ‘obediência’ (há alguém que dizem impor esta submissão — chamam-no Deus). O que há de inofensivo no fraco, a própria covardia na qual é pródigo, seu aguardar-na-porta, seu inevitável ter-de-esperar, recebe aqui o bom nome de ‘paciência’, chama-se também *a* virtude; o não-poder-vingar-se chama-se não-querer-vingar-se, talvez mesmo perdão (‘pois *eles* não sabem o que fazem — somente nós sabemos o que *eles* fazem!’). Falam também do ‘amor aos inimigos’ — e suam ao falar disso.’

— Prossiga!

— ‘São miseráveis, não há dúvida, esses falsificadores e cochichadores dos cantos, embora se mantenham aquecidos agachando-se apertados — mas eles me dizem que sua miséria é uma eleição e distinção por parte de Deus, que batemos nos cães que mais amamos; talvez essa miséria seja uma preparação, uma prova, um treino, talvez ainda mais — algo que um dia será recompensado e pago com juro enormes, em ouro, não! em felicidade. A isto chamam de ‘bem-aventurança’, ‘beatitude’.’

— Prossiga!

— ‘Agora me dão a entender que não apenas são melhores que os poderosos, os senhores da terra cujo escarro têm de lamber (*não* por temor, de modo algum por temor! e sim porque Deus ordena que seja honrada a autoridade) — que não apenas são melhores, mas também ‘estão melhores’, ou de qualquer modo estarão um dia. Mas basta, basta! Não aguento mais. O ar ruim! O ar ruim! Esta oficina onde se *fabricam ideais* — minha impressão é de que está fedendo de tanta mentira!’

— Não! Um momento! Você ainda não falou no golpe de mestre desses nigromantes, que produzem leite, brancura e inocência de todo negror — não percebeu a consumada perfeição do seu refinamento, a sua mais ousada, sutil, engenhosa e mendaz estratégia de artista? Preste atenção! Esses animais cheios de ódio e vingança — que fazem justamente do ódio e da vingança? Você ouviu essas palavras? Você suspeitaria, ouvindo apenas as suas palavras, que se encontra entre homens do ressentimento?...

— ‘Compreendo; vou abrir mais uma vez os ouvidos (ah! e fechar o nariz). Somente agora escuto o que eles tanto diziam: ‘Nós, bons — *nós somos os justos*’ — o que eles pretendem não chamam acerto de contas, mas triunfo da *justiça*’; o que eles odeiam não é o seu inimigo, não! eles odeiam a *‘injustiça*’, a ‘falta de Deus’; o que eles creem e esperam não é a esperança de vingança, a doce embriaguez da vingança (— ‘mais doce que mel’, já dizia Homero), mas a vitória de Deus, do deus *justo* sobre os ateus; o que lhes resta para amar na terra não são os seus irmãos no ódio, mas seus ‘irmãos no amor’, como dizem, todos os bons e justos da terra.’

— E como chamam aquilo que lhes serve de consolo por todo o sofrimento da vida? — sua fantasmagoria da bem-aventurança futura antecipada?

— ‘Quê? Estou ouvindo bem? A isto chamam de ‘Juízo Final’, o advento do seu reino, do ‘Reino de Deus’ — mas por enquanto vivem ‘na fé’, ‘no amor’, ‘na esperança’.’

— Basta! Basta!

O eu que anteriormente estava com a palavra agora “se cala” para que o tipo do “Senhor Curioso e Temerário” possa falar. Trata-se da reiteração do ato da *escuta* para Nietzsche, de bastante relevância em sua obra como um todo, pois representa, dentre outras coisas, a

possibilidade de se realizar um empreendimento filosófico que não se relaciona com o mundo apenas por intermédio da razão. A filosofia de Nietzsche se torna então sensorial em dois sentidos, tanto em relação ao filósofo que consegue “*auscultar ídolos*” (CI, Prólogo) como forma de perceber as nuances daquilo sobre o que se fala, mas também como forma de interação para com a própria obra filosófica, como quando Nietzsche elogia a seletividade daqueles que possuem “ouvidos para Zaratustra” (EH, Prólogo, 4).

Além de escutá-lo, Nietzsche guia esse senhor em uma incursão para o ambiente onde se “fabricam ideais”, no qual ocorre *in loco* a transposição de características psicológicas em valores morais. Neste ponto da primeira dissertação, o procedimento de criação de valores já foi estabelecido de forma proeminentemente argumentativa, todavia agora há uma alteração em sua forma de apresentação: ao atribuir a esse ambiente de fabricação de ideais uma atmosfera marcada pela escuridão, pelo ar ruim e pelo fedor, Nietzsche busca agora transmitir o aspecto horrendo e vergonhoso próprio do modo de valoração do fraco; em última instância Nietzsche está realizando uma crítica do *valor* dos valores que advém de tal ambiente, embora se trate de uma crítica que não é realizada, neste caso, de forma argumentativa. De fato, todas as teses que advêm dessa incursão são enunciadas pelo próprio Senhor Curioso e Temerário, como se não fossem apenas pensamentos que ocorreram de modo isolado ao *eu* que antes estava com a palavra, tal como se o último dissesse: “agora irei mostrá-lo aquilo que vi, para que você veja com os próprios olhos”.

Outro elemento importante dessa seção é o modo como a atitude desse Senhor Curioso e Temerário se altera conforme a narrativa se desenvolve. Seu próprio nome<sup>161</sup> indica que ele anseia por saber o que se passa sem tomar conhecimento dos riscos que tal atitude pode implicar, ou nas palavras de Nietzsche, que é possuidor de uma “curiosidade perigosa”. Nos primeiros parágrafos, após seu período de aclimação ao novo ambiente, ele mantém sua postura inicial, indo avante conforme o seu guia o incentiva a prosseguir; porém, a partir de certo ponto a hostilidade da atmosfera começa a se tornar insuportável até o instante em que ele pede por uma interrupção. Nesse momento se atinge o ápice da narrativa, quando o narrador o força a permanecer ainda mais na cena, pois ainda haviam informações a serem retiradas, curiosamente, aquelas referentes ao aspecto mais ambicioso do mecanismo de produção de ideais: a figura de Deus. É somente após esta conclusão que se percebe a suficiência da incursão e ela é interrompida, possivelmente antes que o Senhor previamente temerário pudesse perder a razão.

161 No original *Herr Vorwitz und Wagehals*. *Vorwitz* significa curioso, embora este termo seja mais utilizado para com crianças, em relação ao equivalente *Neugierde*; *Wagehals* denota audácia e talvez certa displicência com relação ao risco e ao perigo.

O esforço que é imposto ao Senhor Curioso e Temerário para que não recue diante da repulsa causada pelo modo fraco de fabricação de ideais é, de certa forma, representativo para necessidade da postura geral do genealogista frente ao fato de que, na origem dos valores morais, não se encontra nenhuma fundamentação clara e evidente, mas sim um complexo jogo de forças e fraquezas que não poderia ser mais humano<sup>162</sup>.

Nesta seção fica claro que Nietzsche faz um uso ostensivo de um discurso para a apresentação de seu pensamento que pode quase ser definido como um “conto”, em complemento a outras formas de enunciação como é o próprio caso dos parágrafos adjacentes. Portanto, é possível levar adiante a proposta da noção de perspectividade a outros patamares: até o presente momento ela esteve relacionada, primeiramente, à mudança de pontos de vista de elocução do discurso genealógico, com o exemplo da alternância de posições de identificação e diferença frente à figura do sacerdote ascético na terceira dissertação, em segundo lugar, à encenação parasitária de diversos “tipos”, para a possibilidade de que diversas “vozes” enunciem as teses e proposições da genealogia e, em terceiro lugar, o que neste momento se mostra como uma alternância radical na própria forma, ao ponto de que diversos gêneros literários<sup>163</sup> passam a se pôr lado a lado na geração de diferentes efeitos, que ao cabo, contribuem para a consolidação da crítica.

### 5.1.2. Cenas primordiais e hiper-concretismo

Em complemento à noção de tipificação está a de hiper-concretismo. Trata-se do processo de descrição concreta e detalhada de momentos históricos, eventos e indivíduos que são, a princípio, indetermináveis (SAAR, 2007, p. 134). Esse movimento é antagônico à tipificação, pois tem uma intenção singularizadora, identificadora, ao passo que o tipo é essencialmente um elemento generalizador, anonimizante. Um dos resultados do hiper-concretismo é a produção de “cenas primordiais” que se desdobram em uma escala temporal apreensível e imediatamente imaginável, mas que surgem para representar processos que em realidade demorariam séculos para se perfazerem.

Um exemplo inicial é a cena tomada por Nietzsche como analogia ao modo como a má consciência teve sua origem no encerramento do homem “no âmbito da sociedade e da paz”:

---

162 Trata-se do enfrentamento do mesmo sentimento de repugnância que Nietzsche descreve com relação ao ofício do psicólogo, frente ao ato de “por novamente a nu (a) ‘inocência’” que permeia “o juízo moderno sobre o homem e as coisas” (GM III 19), pois não há beleza e lucidez com relação aos motivos morais do homem.

163 Considera-se aqui uma definição simples de gênero literário como categoria de composição literária, por exemplo, prosa, poesia, ensaio, texto científico etc.

O mesmo que deve ter sucedido aos animais aquáticos, quando foram obrigados a tornar-se animais terrestres ou perecer, ocorreu a esses semianimais adaptados de modo feliz à natureza selvagem, à vida errante, à guerra, à aventura — subitamente seus instintos ficaram sem valor e ‘suspensos’. A partir de então deveriam andar com os pés e ‘carregar a si mesmos’, quando antes eram levados pela água: havia um terrível peso sobre ele. Para as funções mais simples sentiam-se canhestros, nesse novo mundo não mais possuíam os seus velhos guias, os impulsos reguladores e inconscientemente certos — estavam reduzidos, os infelizes, a pensar, inferir, calcular combinar causas e efeitos, reduzidos à sua “consciência”, ao seu órgão mais frágil e falível! (GM II 16).

Talvez o aspecto mais notável dessa passagem não seja o fato de ela contemplar possivelmente milhões de anos de “evolução” de uma espécie em apenas algumas linhas, mas sim o fato de que Nietzsche escreve como se tivesse essa cena diante dos olhos, como se fosse um biólogo que descreve e interpreta em tempo real a luta por adaptação desses animais recém-chegados a um novo habitat. Com isso, se denota o efeito principal desse recurso retórico que é a criação de um “efeito de realidade”, no sentido de que o hiper-concretismo transmite ao fictício a insígnia mesma daquilo que é real, ou ao menos, provável.

A descrição da “rebelião escrava da moral” se mostra como outro exemplo interessante, pois nela ocorre a encenação de tipos, portanto generalizantes, mas que por sua vez tomam parte de cenas de caráter concreto, como quando Nietzsche representa o triunfo da moral do escravo por meio da “transvaloração de valores” realizada pelo povo judeu (GM I 7). A linha tênue entre a referência a tipos abstratos e a caracteres concretos se torna evidente por meio da crescente concretização da rebelião moral do escravo, que é primeiramente relacionada à ação dos “nobres sacerdotes”, para em seguida ser identificada com a transvaloração do povo judeu, e no ápice do detalhamento ser atribuída ao modo como o povo de Israel se utilizou de forma oportuna da figura de Jesus de Nazaré (GM I 8).

Em última instância, uma das consequências do “efeito de realidade” proporcionado pelo hiper-concretismo é a criação de uma atmosfera propícia para que aquele que se defronta com a cena possa se posicionar tal como se estivesse com ela diante de si. Mais uma vez, se faz presente uma das características do discurso hiperbólico, pois a *adição* de detalhes e de concretude fornece àquilo que é inicialmente abstrato ou inapreensível a capacidade de causar efeito a nível do *pathos* que é sempre circunstancial.

Nietzsche descreve o ressentido como aquele que “ama os subterfúgios, os caminhos ocultos, tudo escondido lhe agrada como seu mundo, sua segurança, seu bálsamo; ele entende do silêncio, do não-esquecimento, da espera, do momentâneo apequenamento e da humilhação própria” (GM I 10), deste modo, cada detalhe que ele adiciona de forma a sua descrição traz metaforicamente consigo o efeito que lhe é próprio; a cada adição Nietzsche se

aproveita das concretude acrescida para que seu tipo ganhe corpo. Na construção do tipo ressentido, Nietzsche importa o poder da figura do subsolo, advinda da obra de Dostoiévski, que por si mesma é capaz de denotar metonimicamente uma série de outros significantes que constituem a atmosfera do ressentimento (como o escuro, a palidez, a toupeira, o verme, o esconderijo etc.).

Desta forma, a cena concreta do subsolo se torna lar para o tipo abstrato do ressentido, de forma que ambos os elementos se põe em conjunto na constituição do efeito retórico. Pode-se inclusive argumentar que, desse modo, Nietzsche abre a possibilidade de manter um discurso que é abrangente no que se refere ao espectro de fenômenos psicológicos, ao exemplo das diversas consequências da moral do ressentimento, mas ao mesmo tempo demonstra a preocupação com a evocação de certas atmosferas afetivas, o que se faz possível com a adição de elementos concretos às cenas genealógicas, que contribuem metonimicamente com suas diversas conotações.

## 5.2. O ENDEREÇAMENTO DA GENEALOGIA

O denominador comum a todos os elementos retóricos mencionados nos itens anteriores é precisamente a instalação de uma dinâmica de endereçamento do discurso a uma realidade que se situa para fora do próprio texto. Esse ponto se torna evidente na medida em que o texto de Nietzsche deixa de ser compreendido exclusivamente em relação àquilo que ele fala *sobre*, e passa a sê-lo a partir do *efeito* que gera. A partir do momento em que um texto é abordado dessa forma, se faz presente a questão sobre o estatuto de *quem* se afeta por ele, em outras palavras, sobre o estatuto do que será chamado aqui de *leitor*.

Contudo, quando se procura solucionar esta questão de forma leviana, logo se percebe que não há uma resposta imediatamente evidente. Uma rápida experimentação logo evidencia esse fato: seria possível, por exemplo, afirmar que o leitor se identifica com a categoria do grande público, de todo aquele que é capaz de tomar contato com a obra de Nietzsche. Essa colocação, que parece óbvia em um primeiro momento, quando analisada pormenorizadamente se mostra insuficiente para compreender a complexidade da questão do endereçamento da genealogia, sobretudo devido a dois pontos principais: em primeiro lugar, para Nietzsche a conceitualização da totalidade dos membros de uma comunidade, sob a insígnia de uma grande massa uniforme, se mostra como uma tentativa de igualação daquilo que é essencialmente desigual; esse é, por exemplo, um ponto crucial da formulação de Nietzsche da “moral de rebanho” e sua prerrogativa de instalação de um estado de unanimidade entre todos, que teria como expressão política o próprio movimento democrático, “herança do movimento cristão” (ABM 202). Uma segunda objeção à noção de público, talvez ainda mais importante, se encontre no desejo expresso de Nietzsche de direcionar seus escritos a uma espécie de *grupo seletivo* de leitores, tal como ele escreve na *Gaia Ciência*:

Quando quer comunicar, todo espírito e gosto mais nobre escolhe também seus ouvintes; na medida em que ele os escolhe, estabelece simultaneamente seus limites em relação ‘aos outros’. Todas as mais sutis leis de um estilo possuem aí sua origem: elas ficam ao longe, criam distância, proíbem ‘a entrada’, a compreensão, como se disse — ao passo que abrem os ouvidos para aqueles que nos são aparentados pelos ouvidos (GC 381).

Essa espécie de afirmação faz parte do que Viesenteiner (2013) denomina de “projeto de superação da compreensibilidade”, que tem como premissa o fato de que a comunicação a nível comum pressuporia o compartilhamento de vivências também comuns entre os que se

comunicam, no entanto, Nietzsche situa como uma “virtude” de sua obra justamente o fato de que ela tem origem em um “*pathos* elevado” (idem, p. 309), diferenciado, o que constitui o âmago de sua originalidade. Portanto, a exigência de se fazer compreender no âmbito de um público geral é da ordem do inalcançável.

Naturalmente, não é necessário exigir do leitor que compreenda plenamente texto de Nietzsche, pois esse não se deixa compreender até mesmo aos “bons amigos” (GC 381), que possuem ouvidos mais ou menos aparentados àquilo que se faz ouvir do texto. Porém, mesmo a impossibilidade de compreensão generalizada não implica necessariamente na intenção pública do texto, pois, em primeiro lugar, é somente aos “amigos” que é permitido “rir do mal-entendido” (idem), agir a partir dele e poder compreendê-lo mesmo que no interior de uma margem de manobra não estrita; para além disso, não há como pensar o texto para quem não é capaz de “ouvi-lo”, pois, como Nietzsche escreve em *Ecce Homo*, não se passa mais ao âmbito da não compreensão, mas sim da indiferença e não possibilidade de percepção da existência mesma de algo a ser “mal compreendido”.

Pensemos então em um caso extremo, em que um livro fale de vivências de tal modo interiores, que se situem totalmente fora da possibilidade de uma experiência corriqueira ou também rara, — que ele seja a *primeira* linguagem para uma série de experiências. Nesse caso, nada se ouvirá, com a ilusão acústica de que ali onde nada é ouvido, *também nada existe*... Essa é, definitivamente, minha experiência ordinária e, se se quiser, a *originalidade* da minha experiência. Quem tenha acreditado compreender algo de mim, esse me refez à sua imagem — não raramente um oposto de mim, por exemplo um ‘idealista’; quem não compreendeu nada de mim, negou que eu tivesse de ser levado em consideração (EH, Por que escrevo tão bons livros, 1).

Em resumo, por mais que certas interpretações levem a crer que, com sua obra, Nietzsche almejava se colocar em uma tarefa generalizante como “médico da cultura”<sup>164</sup>, é necessário perceber esse projeto é precário já em sua formulação, no sentido de que, para que se possa sofrer qualquer efeito, é preciso apresentar de antemão certa disposição para isso, caso contrário ele nem chega a ser percebido. Seria preciso pensar antes acerca daquilo que possibilita a alguém estar de tal modo disposto para que possa ser tocado pelo efeito de uma genealogia. Embora seja uma questão bastante complexa, Nietzsche talvez ofereça uma indicação nesse sentido por meio daquilo que compreende por nobreza (*Vornehmheit*), um “sinal de distinção, signo de alguém que também partilha as alturas; pertence àqueles homens que preferem não comunicar nem partilhar certas vivências, pertence àquele que conquistou a independência” (VIESENTEINER, 2013, p. 310). Ser nobre não significa partilhar das

---

164 Ao exemplo de Conway (1994) e Andresen (2009).

mesmas vivências, mas paradoxalmente de um *pathos* da distância, que pressupõe a individualização do pensamento. Deste modo, a nobreza se relaciona à atitude de *poder não compreender*, de não precisar se igualar a alguém para que se possa estabelecer uma relação de comunicação, portanto, daquele que tem ouvidos para tomar aquilo que escuto como signo e não como *fórmula* (GC 373)<sup>165</sup>. Somente quando se toma o texto nietzschiano como signo é permitido que ele se mostre em seu efeito, em sua originalidade, em seu mistério, naquilo que ele revela e no que ele oculta<sup>166</sup>; caso não se tenha ouvidos para perceber esse tipo de nuance, só se torna possível escutar de forma “vulgar” (*Gemein*), percebendo somente aquilo que já está em si, prejudicando o advento do novo e da diferença.<sup>167</sup>

Uma vez identificada a precariedade da designação de leitor como o público geral, pode-se realizar então a tentativa contrária, de identificá-lo com a categoria do indivíduo em sentido corriqueiro, ou seja, a uma pessoa. No entanto, essa nova intenção se mostra da mesma forma problemática, pois a possibilidade mesma de pensar o indivíduo é posta em questão por Nietzsche em decorrência de sua crítica à noção de sujeito<sup>168</sup>. Para o filósofo, compreender um sujeito como unidade, como aquele que pode dizer “eu” e com isso se referir a algo dotado de fixidez, significa levar a cabo a crença em um juízo metafísico, que pressupõe um núcleo que não sofre alterações no tempo, portanto fora do devir, para o qual as predicções seriam apenas acidentes que não desqualificariam sua essência<sup>169</sup>. Em última instância, torna-se de difícil concepção a noção mesma de indivíduo (como sujeito *não*

165 Sobre uma abordagem detalhada desta distinção cf., mais uma vez, Viesenteiner (2013).

166 Viesenteiner (op. cit., p. 311): “A superação da compreensibilidade opera, pois, com um distanciamento da situação na situação. Trata-se de um jogo que ao mesmo tempo em que revela, oculta, de modo que é com o uso de paradoxos que Nietzsche também leva a termo o projeto de superação da compreensibilidade, na medida em que amplia as margens de manobra para uma filosofia da interpretação e dos signos. Além disso, é fundamental levar em conta, para interpretar Nietzsche, a hipótese hermenêutica do texto 381 d’*A Gaia Ciência*, vale dizer, a hipótese de ‘não ser compreendido’ e todo seu cortejo de originalidade que carrega essa inversão hermenêutica.”

167 Esta questão pode soar hoje demasiado distante e abstrata, talvez em decorrência do peculiar vocabulário de Nietzsche ao falar em “nobreza”, “ouvidos” etc., no entanto, ela faz parte de uma crítica ao modo de tratamento do texto filosófico que é ainda bastante pertinente, sobretudo no mundo contemporâneo onde o discurso cientificista é tão autoevidente em sua superioridade que passa a impor seus moldes para toda e qualquer área do conhecimento. A filosofia em seu fazer contemporâneo, enquanto quase que exclusivamente ligada às instituições de ensino e à lógica universitária, corre sempre o risco de esterilização de seu discurso em prol da necessidade de se colocar lado a lado com as demais disciplinas em uma disputa sob a égide dos valores da produtividade, da relevância prática etc. Embora, sua sustentabilidade e visibilidade como disciplina dependa em grande parte deste tipo de postura, é importante que não se abandone um dos lugares mais prolíficos para o surgimento do exercício filosófico que é a *margem*, lar do texto que não é primeiramente compreendido, que não é artigo, que não possui resumo, nem nota de rodapé e que é vivo justamente na sua falta de didática e de “rigor”. Dentre os que talvez se proponham a fazer isso atualmente, se encontra o filósofo francês Alain Badiou que, aos oitenta anos de idade, publica um livro intitulado *La vraie vie* (2016), cuja principal mensagem é a de que a primária função da filosofia seria a de “corromper a juventude”.

168 Os pormenores da crítica de Nietzsche ao sujeito serão apresentados de forma mais aprofundada no capítulo seguinte. Por enquanto, serão destacados apenas os aspectos pertinentes para a discussão acerca do estatuto do leitor da genealogia.



*divisível*, átomo social), pois, para isso, seria necessário pensar em um ente que apresenta uma fronteira, uma “borda” delimitada com relação ao todo. Para Nietzsche é necessário pensar o sujeito fora da transcendentalidade:

a fatalidade do seu ser não pode ser destrinchada da fatalidade de tudo que foi e será. [...]. Cada um é necessário, é um pedaço de destino, pertence ao todo, *está* no todo — não há nada que possa julgar, medir, comparar, condenar nosso ser, pois isto significaria julgar, medir, comparar condenar o todo... *Mas não existe nada fora do todo!* (CI, Os quatro grandes erros, 8).

Portanto, se a tentativa de delimitação do leitor como o público falha em função da igualação do desigual, a opção pela noção de indivíduo o faz pela singularização daquilo que é múltiplo. Isso fica claro ao notar que o meio de expressão privilegiado por Nietzsche na genealogia é a constante referência à atuação de vontades que se colocam em um âmbito que não se identifica nem com o absolutamente social nem com o exclusivamente individual<sup>170</sup>. Esse fato, aliado ao modo como Nietzsche compreende o exercício interpretativo como um exercício de vontade de poder, levam à hipótese de que possivelmente também o leitor do texto genealógico possa ser compreendido como representante de algum tipo de vontade (uma vez que, como visto anteriormente, as vontades somente se deixam interpretar por meio de signos). Outras afirmações corroboram essa hipótese: a própria definição de escrito polêmico, como aquele que lança uma interpretação disposta ao embate agonístico com outras interpretações, pode também ser compreendido como um convite ao embate entre vontades. Além disso, a designação do texto nietzschiano como hiperbólico, contempla em si o fato de que se trata de uma produção de efeito ao nível do afeto, da criação de um determinado *pathos*.

Embora plausível, até certo ponto, a hipótese de que os leitores da *Genealogia* podem ser compreendidos como vontades desconsidera um elemento fundamental que é o endereçamento à própria relação de *hierarquia* (*Rangordnung*) entre as vontades. Trata-se exatamente daquilo que Nietzsche compreende como moral, que reside nas relações de dominação e não nas vontades mesmas (cf. ABM 19). Portanto, ao compreender a genealogia como crítica à moral, é necessário pensá-la em seu endereçamento ao próprio modo de organização e de relação hierárquica entre vontades que constitui o fenômeno moral; por exemplo, ao realizar uma crítica dos ideais ascéticos, o objetivo não é endereçar-se

169 Trata-se basicamente da noção aristotélica de sujeito como *hypokeimenon*, ou seja, como aquilo que está subjacente às predicções. Sobre isso cf. Marques (2013).

170 Por exemplo, “vontade fundamental de conhecimento” (GM, Prólogo, 2), “vontade de vida” (Prólogo 3), “vontade contra a vida” (Prólogo 5), “vontade de rebaixamento” (I 16), “vontade de poder” (II 12), “vontade de se torturar” (II 22), “vontade de singeleza e moderação” (III 8), dentre muitas outras.

diretamente às vontades que se destacam, como a vontade de nada (GM III 28) e a vontade de verdade (GM III 27), mas sim a dominância destas vontades sobre outras, possivelmente mais “saúdáveis”, que são consequentemente reprimidas e postas de lado.

Uma vez que se identifica o endereçamento da genealogia para com a relação hierárquica entre vontades, percebe-se a possibilidade de compreender o leitor a partir de uma concepção equivalente de sujeito, não como indivíduo, mas como “estrutura social de muitas almas”, ou seja, de muitas vontades e “subvontades” (*Willen und Unterwillen*) (ABM 19). Tal concepção de sujeito contempla a multiplicidade de afetos que se organizam hierarquicamente, embora não os considere em um isolamento causal ou ontológico do mundo, portanto, a relação de borda entre um sujeito e outro passa a ser também compreendida a partir da noção de fluidez<sup>171</sup>. Desta forma, é possível concluir que a *Genealogia* se endereça a sujeitos, em uma relação na qual o efeito do texto deve ser pensado a partir do impacto que a crítica genealógica possui em uma determinada configuração hierárquica de afetos, como se a partir do texto se tornassem possíveis novas relações de poder entre eles<sup>172</sup>.

Após se definir o estatuto do leitor, pode-se então analisar as diversas ocasiões em que Nietzsche se direciona expressamente a seus interlocutores na *Genealogia*. De fato, já no primeiro aforismo do prólogo, tal relação é estabelecida a partir da expressão “nós homens do conhecimento” (*wir Erkennenden*):

---

171 A questão do sujeito e de sua borda com relação a outros sujeitos é um tema bastante caro à psicanálise, sobretudo de vertente lacaniana. Em semelhança a Nietzsche, também se faz questionar a equivalência entre indivíduo e sujeito, pois este último somente pode ser compreendido a partir de sua fundação na linguagem que é primariamente sempre a linguagem do grande Outro. Com relação à noção de borda, Lacan procurou expressar seu estatuto de meia determinação por meio de figuras topológicas como a Garrafa de Klein, por meio da qual é possível se referir de outra forma a noções como “dentro”, “fora”, “orifício” etc.

172 A partir dessa concepção também se faz necessário pensar a relação entre leitor e obra para além das relações de emissão e recepção, tal como também parece pensar Barthes no que se refere à literatura: “Na cena do texto não há ribalta: não existe por trás do texto ninguém ativo (o escritor) e diante dele ninguém passivo (o leitor); não há um sujeito e um objeto” (2000, p. 23).

Nós, homens do conhecimento, não nos conhecemos; de nós mesmos somos desconhecidos — e não sem motivo. Nunca nos procuramos: como poderia acontecer que um dia nos encontrássemos? [...]. Quanto ao mais da vida, as chamadas ‘vivências’, qual de nós pode levá-las a sério? Ou ter tempo para elas? Nas experiências presentes, receio, estamos sempre ‘ausentes’: nelas não temos nosso coração — para elas não temos ouvidos. Antes, como alguém divinamente disperso e imerso em si, a quem os sinos acabam de estrondear no ouvido as doze batidas do meio-dia, e súbito acorda e se pergunta ‘o que foi que soou?’, também nós por vezes abrimos *depois* os ouvidos e perguntamos, surpresos e perplexos inteiramente, ‘o que foi que vivemos?’, e também ‘quem somos realmente?’, e em seguida contamos, depois, como disse, as doze vibrantes batidas da nossa vivência, da nossa vida, nosso ser — ah! e contamos errado... Pois continuamos necessariamente estranhos a nós mesmos, não nos compreendemos, *temos* que nos mal-entender, a nós se aplicará para sempre a frase: ‘cada qual é o mais distante de si mesmo’ — para nós mesmos somos ‘homens do desconhecimento’ (GM, Prólogo, 1).

É interessante a escolha de Nietzsche por iniciar sua *Genealogia* com um aforismo tão peculiar e, de certa forma, distinto dos demais aforismos do prólogo, tratam mais diretamente do exercício genealógico em si. O pronome “nós” é primeiramente evocado de forma vocativa, para a criação imediata de um ambiente onde leitor e narrador são colocados no mesmo patamar frente à questão do desconhecimento de si mesmos. Com isso, Nietzsche estabelece de certa forma a tonalidade das diversas teses que estarão presentes no livro, como por exemplo, a relação entre conhecimento de si e temporalidade: por meio da alegoria dos sinos, Nietzsche dá a entender que não se pode estar efetivamente presente no momento mesmo da vivência, de modo a poder retirar dela algo a ser dito de forma exata; além disso, mesmo em um momento posterior, o que pode ser dito sobre o que se vivenciou sempre é um mal-entendido, uma má interpretação sobre o passado individual, que não pode ser efetivamente instrumentalizado pela razão<sup>173</sup>.

Embora seja possível interpretar teoricamente o conteúdo dessa primeira seção, percebe-se que ela mesma não se deixa apreender desta forma sem prejuízos. Nela não consta nenhum argumento, mas sim a evocação de uma imagem hiper-concreta de “alguém divinamente disperso e imerso em si” que, em um momento de ausência, não é capaz de perceber qual foi o número de badaladas que ouviu, e quando tenta procurar os vestígios desta vivência em si eles já estão distorcidos, pois, a partir deles, ele conta equivocadamente aquilo que passou. Por meio deste elemento figurativo, Nietzsche provoca aqueles que supostamente procuram estabelecer uma relação de objetividade frente ao passado, ao expô-los ao fato de

173 Trata-se da concepção de vivência como pathos, portanto, como incomensurável, tal como a compreende Viesenteiner: “A ação já pressupõe uma mediação lógica, seja de reflexão ou intencionalidade, enquanto *pathos*, ao contrário, além da significação usual de paixão, afeto, dor, sofrimento, etc., está em imediata ligação com a vida, profundamente significativo àquele que padece e se furta à instrumentalização da razão, ou seja, sentimos ou temos que suportar algo em meio às dores” (2010, p. 146).

que se um homem não consegue nem lembrar quantas vezes o sino bateu instantes atrás, quem dirá poder escrever uma autobiografia descrevendo aquilo que efetivamente vivenciou.

Frente àquilo que foi vivenciado, Nietzsche pressupõe modos de relação, pela via do afeto, do padecimento, do *pathos*, que se colocam para além da descrição e instrumentalização por meio da linguagem. De fato, a disposição para adentrar este tipo de relação com o próprio texto parece ser uma das prerrogativas para que este possa ser “compreendido” ou para que se possa “ter ouvidos para ele”. Essa disposição parece se colocar como certa exigência para o leitor, como se percebe quando Nietzsche afirma que “Se este livro (*Genealogia da Moral*) resultar incompreensível para alguém, ou dissonante aos seus ouvidos, a culpa, quero crer, não será necessariamente minha” (GM, Prólogo, 8). A genealogia não pode prescindir de um ouvinte, mas por sua vez, a este é necessária uma preparação, que passa pela possibilidade de suspensão das exigências de compreensão conceitual, tal como se realiza com textos filosóficos tradicionais. Em relação a *Zaratustra*, o próprio ato de conhecer é posto em relação aos eventos de ser “ferido” e “encantado”, denotando a dimensão de efeito pretendida por Nietzsche para essa obra:

No que toca ao meu *Zaratustra*, por exemplo, não pode se gabar de conhecê-lo quem já não tenha sido profundamente ferido e profundamente encantado por cada palavra sua: só então poderá fruir o privilégio de participar, reverentemente, do elemento alciónico do qual se originou aquela obra, da sua luminosa claridade, distância, amplidão e certeza (GM, Prólogo, 8).

Devido à natureza do efeito do texto, para que dele se sinta algo é necessária certa disposição fisiológica, ou talvez, como Nietzsche escreve no *Crepúsculo dos Ídolos*, uma capacidade de “deixar as coisas se aproximarem; [...] não reagir de imediato a um estímulo, e sim tomar em mãos os instintos inibidores, excludentes” de forma a poder ver as coisas por outra perspectiva, ao “deixar falar” outros afetos. Trata-se de uma disposição que pode ser percebida, por exemplo, na figura do senhor “Curioso e Temerário” na seção I 14: nele se coadunam os afetos antagônicos de alguém que oferece resistência crescente aos perigos de se deixar levar até as profundezas de uma questão, mas que por sua audácia e curiosidade se permite por face a face com as “verdades desagradáveis” que a investigação genealógica pode expor. A curiosidade desse senhor anda lado a lado com a desconfiança e o temor como atributos daquele que iniciou o processo de questionamento da moral: “uma perspectiva imensa se abre para ele, uma nova possibilidade dele se apodera como uma vertigem, toda espécie de desconfiança, suspeita e temor salta adiante, cambaleia a crença na moral, em toda moral” (GM, Prólogo, 6). Muitas vezes, a problematização de certos conceitos morais é

pressuposta por Nietzsche para que a desenvolvimento de sua interpretação possa ser levada a diante:

Nesta dissertação, como se vê, parto de um pressuposto que não tenho primeiro de justificar em vista de leitores, tal como os necessito: o de que a “natureza pecaminosa” do homem não é um fato, mas apenas a interpretação de um fato, ou seja, uma má disposição fisiológica — vista sob uma perspectiva moral-religiosa que para nós nada mais tem de imperativo (GM III 16).

Possivelmente, toda a preparação exigida por Nietzsche frente a seus leitores encontra sua razão na esperança de que os problemas por ele lançados ressoem e se façam vivos naqueles que forem tocados por seu texto. Em outra reedição da dinâmica aposiopésica entre fala e escuta presente em I 14, o momento em que Nietzsche se cala é a deixa para que seus interlocutores continuem de onde ele parou, seja para trás ou para frente<sup>174</sup>. Ao final da primeira dissertação, Nietzsche não assume a posição de quem realizou o esgotamento de uma questão, mas sim daquele que se coloca como impulso (*Antoss*) para que o problema se reacenda:

— Então acabou? O maior entre os conflitos de ideais foi então relegado *ad acta* [aos arquivos] por todos os tempos? Ou apenas adiado, indefinidamente adiado?... Não deveria o antigo fogo se reacender algum dia, ainda mais terrível, após um período ainda mais longo de preparação? Mais: não seria isto algo a se esperar? mesmo a se querer? a se promover?... Quem neste ponto começa a refletir, a reconsiderar, como meus leitores, tão cedo não chegará ao fim — razão para que eu mesmo chegue ao fim, supondo que há muito tenha ficado claro o que pretendo, o que desejo com a perigosa senha inscrita na frente do meu último livro: ‘*Para Além de Bem e Mal*’... Ao menos isto não significa ‘Para Além de Bom e Ruim’ (GM I 17).

O texto hiperbólico de Nietzsche encontra seu ápice paradoxalmente no momento em que ele se cala, para que o silêncio seja preenchido pela individualização do pensamento do leitor. A interlocução parece ser algo tão fundamental para Nietzsche que, em sua ausência, torna o silêncio abominável, capaz de “dar cabo até dos mais fortes”<sup>175</sup>. Em oposição ao modo como finaliza a primeira dissertação, ele mesmo não “chegou ao fim” de sua investigação sobre bem e mal, quem o fez foi somente o próprio texto; se as conclusões até ali presentes incitam esta discussão a outros patamares, elas o fazem para todo aquele que as acompanhou até ali, inclusive o próprio Nietzsche.

174 Sobre as esperanças de Nietzsche quanto à filosofia na atualidade, sobretudo a partir de uma leitura de *Para Além de Bem e Mal*, cf. Stegmaier (2014).

175 Cf. “Carta a Franz Overbeck de 17 de junho de 1887” (BVN, 1887, 863).

Se as hipóteses aqui apresentadas são plausíveis, é possível argumentar que, na medida em que o texto se materializa, todo aquele que se prostra diante dele o faz como *leitor*, mesmo no caso daquele que o escreveu. O texto somente possui efeito enquanto se coloca como outro ao sujeito, pois enquanto absolutamente identificado ao sujeito ele não causa perturbação alguma, não demarca diferença, portanto é virtualmente irreconhecível. No caso de Nietzsche, isso parece se tornar algo ainda mais acentuado diante do relato de que ele escreveu a *Genealogia* tendo “jogado tudo no papel, da forma como (lhe) viesse à cabeça, sem pensar muito sobre isso”<sup>176</sup>. Na equação entre autor e obra, não é conveniente a contiguidade entre biografia e texto, pois deve haver, para a fundação da criação, uma diferença marcada frente ao criador:

o melhor é certamente separar o artista da obra, a ponto de não tomá-lo tão seriamente como a obra. Afinal, ele é apenas a precondição para a obra, o útero, o chão, o esterco e adubo no qual e do qual ela cresce — e assim, na maioria dos casos algo que é preciso esquecer, querendo-se desfrutar da obra mesma. [...]. Devemos nos guardar da confusão em que, por *contiguity* [contiguidade] psicológica, para falar como os ingleses, um artista cai facilmente: como se ele mesmo fosse o que é capaz de representar, conceber, exprimir. Na verdade, se ele o fosse, não o poderia representar conceber, exprimir; um Homero não teria criado um Aquiles, um Goethe não teria criado um Fausto, se Homero tivesse sido um Aquiles, e Goethe um Fausto (GM III 4).

Nietzsche como sujeito biográfico – como filho da dona Franziska<sup>177</sup> – somente pode se colocar em relação à sua obra como leitor, como qualquer outro, pois sua identificação com a obra é de outra ordem. O autor é sempre “divorciado do ‘real’, do efetivo” (idem), no entanto, se difere de um sujeito qualquer na medida em que se delineia como o *ponto de fuga* do texto, seu resto, ou o vazio que se instaura para que o que é escrito possa advir. Desse modo, não se trata de destituir a figura do autor de sua existência, mas de situá-la com relação à obra na posição de alguém que “perde” algo na criação e não o contrário.

Todavia, isso não constitui uma objeção contra o caráter transformador da escrita, tampouco com relação ao modo como isso se passa com o leitor. O efeito crítico do texto tem sua maior atuação na desestabilização e na destituição do caráter de autoevidência de valores e de supremacia de certos ideais; uma vez que esses elementos perdem seu valor, criam-se as condições para que outras formas de ação moral possam tomar corpo, possivelmente mais

176 “Carta à Carl Spitteler”, BVN, 1888, 988. É interessante anotar que o processo de mudança de perspectiva de falante para ouvinte do próprio discurso é um dos principais fundamentos do processo de associação livre, como idealizado por Freud, no qual o lapso ou ato falho seria o elemento discursivo que demarcaria com maior ênfase a “não propriedade” que o discurso tem para com a esfera consciente, no que reside sua capacidade de surpreender o sujeito.

177 Expressão clássica do prof. Edmilson Paschoal.

saudáveis e mais proponentes do “crescimento do homem” (GM, Prólogo, 3). Isso mostra que na subtração se encontra o potencial de transformação de forma mais acentuada do que na adição, pois quando se desestabilizam as forças inibidoras, abre-se espaço para que o sujeito possa tornar-se *o que ele é*; o contrário seria afirmar que a crítica fornece elementos para que o sujeito torne-se *o que ainda não é*, o que pode parecer plausível até certo ponto, embora em última instância possua aspectos normativos os quais correm o risco de tornarem-se cristalizados, e como tais, objetos necessários a uma nova crítica.

## 6. CRÍTICA E SUBJETIVIDADE

A tarefa genealógica tem como ponto de partida a pergunta pelo *valor* dos valores. Como exposto anteriormente, a primeira abordagem deste problema perpassa um movimento de historicização dos valores, ou seja, a investigação e hipotetização acerca da “origem” e “proveniência” da moral. Trata-se, todavia, de um processo que possui filosoficamente múltiplas funções de acordo com o contexto onde se insere: compreender a moral em sua temporalidade e contingência torna possível o questionamento de seu caráter autoevidente, tal como na crítica de Nietzsche das filosofias de Kant e Schopenhauer (cf. ABM V); em outros momentos, trata-se de oferecer uma interpretação sobre a origem da moral que se faz mostrar parasitariamente a partir de seu antagonismo para com outras teorias, como se observa na refutação que Nietzsche opera com relação ao modo “inglês” de compreender a origem dos juízos de bom e mau.

No entanto, a historicização mesma não aborda diretamente a questão do *valor* do valor, mas sim abre caminho para ela. Na medida em que a moral estabelecida não é mais vista em sua forma e conteúdo como “dada de antemão”, ela passa a ser compreendida como resultado de diversas “disputas interpretativas”, como uma entre uma pluralidade de outras morais possíveis, o que viabiliza então a pergunta pelo *valor* de cada uma delas. O que passa a interessar a Nietzsche não é o conteúdo em si das proposições de uma moral, mas sim qual a função que representam para determinados tipos de constituição subjetiva (cf. GM, Prólogo, 3)<sup>178</sup>. Portanto, a pergunta pelo *valor* da moral é a pergunta pelos tipos de homem que se formam em meio a vigência de determinados ambientes morais, em outras palavras, trata-se do papel da moral no processo de *construção de subjetividade* do homem ocidental<sup>179</sup>.

Uma breve incursão por alguns temas de investigação da *Genealogia* revela, de imediato, a relação pressuposta por Nietzsche entre moral e subjetividade. A primeira dissertação, que tem como tema a origem dos valores de “bom” e “mau”, tem seu principal modo de argumentação vinculado estruturalmente à dicotomia entre força e fraqueza, a partir da qual são apreendidas duas hipóteses sobre a origem desses valores. O primeiro modo de valoração, o do forte, é caracterizado principalmente por sua atividade para a determinação do

178 Trata-se de uma discussão que, segundo Saar (2007, p. 132) se lança a um patamar “metaético”, pois ao avaliar diferentes possibilidade morais Nietzsche termina por denotar com mais clareza sua posição moral-filosófica.

179 Subjetividade é uma noção tomada aqui em sua estreita proximidade com o conceito de sujeito, brevemente apresentada no item anterior e que será desenvolvida neste capítulo. Pode-se compreendê-la preliminarmente como um modo de expressão para aquilo que Nietzsche compreende como objeto de sua psicologia, em poucas palavras, a forma e a organização dos impulsos e afetos.



valor daquilo que é julgado; Nietzsche escreve que “foram os ‘bons’ mesmos, isto é, os nobres poderosos, superiores em posição e em pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem” (GM I 2), portanto trata-se um ato intimamente ligado a um exercício de autoafirmação, pois o parâmetro para o julgamento é estabelecido sempre a partir de si mesmo, sendo “mau” todos aqueles que se opõe diametralmente e se encontram na esfera do que é vulgar e plebeu. A origem da oposição entre “bem” e “mal” é remetida primeiramente a um *pathos* da distância, que instaura no ato de nomear o reflexo da constituição subjetiva daqueles que tem o poder de impor suas formas de valoração<sup>180</sup>.

Em oposição está o modo de valoração do fraco, interpretado por Nietzsche sobretudo a partir de sua reatividade. Neste sentido, a segunda origem para os valores de “bem” e “mal” surge quando o fraco identifica o forte como “mau” em decorrência de um ato de crueldade que por ventura tenha sofrido, sendo os “bons” aqueles que não oferecem ameaça entre si. Pode-se perceber que, nesse modo de valoração, em primeiro lugar se identifica o “mau” para em seguida de sua negação construir-se a noção de “bom”, o oposto do modo de valoração forte que se inicia com o “bem” atribuído a si mesmo, para que, em um segundo momento, aquilo que se opõe ser chamado de ‘mau’.

Embora a reatividade seja o aspecto mais enfatizado para designar a origem do modo de valoração do fraco, o próprio ato de negação que se estabelece frente ao exercício de poder do forte se coloca como ponto de partida para a criação de toda uma gama de valores e virtudes, sobretudo a partir do evento hipotético que Nietzsche denomina de “rebelião escrava da moral”:

A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação. Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um ‘fora’, um ‘outro’, um ‘não-eu’ — e este Não é seu ato criador (GM I 10).

180 Observa-se aqui que o termo ‘constituição subjetiva’ denota a inseparabilidade entre o que se poderia chamar de um ato simbólico, de nomeação e valoração, e o poder advindo da constituição e força física. Isto ocorre porque, para Nietzsche, um afeto, um *pathos*, não existe propriamente fora de seu modo de apresentação, em outras palavras, ele só pode ser compreendido como signo e a partir de signos. Desta forma, as menções à “força” e “*pathos* da distância” não podem ser compreendidas propriamente como condições para que ocorra o ato de nomeação e valoração, pois isso implicaria em uma interpretação imanentemente metafísica da ação; os atos de força devem ser aqui tomados como signos que remetem a exercícios de vontades fortes, que se iniciam e terminam na ação mesma. Esse tema será mais diretamente abordado nos itens seguintes, a partir da afirmação de que “a ação é tudo” presente na seção 13 da primeira dissertação.

Também nesse modo de valoração atuam vontades de poder, compreendidas em sua presença nos atos de doação de sentido para as práticas morais. No entanto, tratam-se de vontades de outra ordem, que da mesma forma visam o poder, mas o fazem com outras funções, pois tomam parte na defesa de uma constituição fraca. Portanto, pode-se dizer que “vontade de poder” é um conceito simbólico generalista, no sentido em que atua na designação de toda vontade que visa se impor, logo, de todo modo de valoração que visa, de forma ativa ou reativa, estabelecer-se como dominante. Para além disso, talvez seja possível afirmar que a moral do escravo é ainda “mais poderosa” do que sua adversária, pois foi a que enfim triunfou em seu estabelecimento na sociedade ocidental, tal como Nietzsche constata historicamente:

‘mas que quer ainda você com ideais mais nobres!’ Sujeitemo-nos aos fatos: o povo venceu — ou ‘os escravos’, ou a ‘plebe’, ou ‘o rebanho’, ou como quiser chamá-lo — se isto aconteceu graças aos judeus, muito bem! Jamais um povo teve missão maior na história universal. ‘Os senhores’ foram abolidos; a moral do homem comum venceu (GM I 9).

O que Nietzsche almeja ao falar de “ideais *mais nobres*” seja estabelecer sua posição filosófica frente à questão do *valor* desses ideais. Toda a hipotetização que Nietzsche desenvolve acerca da primazia histórica do modo de valoração nobre já está, de início, imbuída em uma interpretação que se compromete com sua posição avaliativa. Desta forma, se faz clara mais uma vez a necessidade de implicação do genealogista em suas perspectivas acerca da origem da moral, fato que não põe em depreciação esse processo, mas sim o potencializa, pois é somente deste modo que a crítica do *valor* do valor pode ser realizada.

O ponto de partida que Nietzsche elege para a avaliação do *valor* do valor é sua contiguidade com os aspectos subjetivos daquele que valora. A simultaneidade com a qual ele trata esses dois elementos torna-se então um dos aspectos mais marcantes de sua abordagem dos fenômenos morais, como na forma como o crescente enfraquecimento do homem ocidental é compreendido em conjunto do desenvolvimento de uma multiplicidade de acepções do modo fraco de valoração. Protagonista nos primeiros desenvolvimentos da moral do escravo é o tipo do sacerdote, que representa aquele que efetiva o modo de valorar antagônico ao dos nobres por meio da “invenção” de novas virtudes:

Com os sacerdotes *tudo* se torna mais perigoso, não apenas meios de cura e artes médicas, mas também altivez, vingança, perspicácia, dissolução, amor, sede de domínio, virtude, doença — mas com alguma equidade se acrescentaria que somente no âmbito dessa forma *essencialmente perigosa* de existência humana, a sacerdotal, é que o homem se tornou um *animal interessante*, apenas então a alma humana ganhou *profundidade* num sentido superior, e tornou-se *má* — e estas são as duas formas fundamentais da superioridade até agora tida pelo homem sobre as outras bestas! (GM I 6).

De um elemento moral central se desenvolvem outros e mais outros, os quais o genealogista investiga e interpreta para ao fim traçar relações de parentesco, tomando como guia a contiguidade funcional para a manutenção de um determinado tipo de vida, mesmo que, à primeira vista, tratem-se de valores aparentemente antagônicos. Este é o caso da relação entre amor e ódio, quando compreendidos em seu parentesco no interior da moralidade cristã:

Mas isto é o que aconteceu: do tronco daquela árvore da vingança e do ódio, do ódio judeu — o mais profundo e sublime, o ódio criador de ideais e recriador de valores, como jamais existiu sobre a terra —, dele brotou algo igualmente incomparável, um novo amor, o mais profundo e sublime de todos os tipos de amor — e de que outro tronco poderia ele ter brotado? ... Mas não se pense que tenha surgido como a negação daquela avidez de vingança, como a antítese do ódio judeu! Não, o contrário é a verdade! O amor brotou dele como sua coroa, triunfante, estendendo-se sempre mais na mais pura claridade e plenitude solar, uma coroa que no reino da luz e das alturas buscava as mesmas metas daquele ódio, vitória, espólio, sedução, com o mesmo impulso com que as raízes daquele ódio mergulhavam, sempre mais profundas e ávidas, em tudo que possuía profundidade e era mau (GM I 8).

Nietzsche se utiliza da metáfora da árvore e de sua ramificação para expressar o parentesco genealógico entre amor e ódio, quando compreendidos a partir do modo de valoração judeu. Como galhos e tronco, também ódio e amor são feitos do “mesmo material”, ou nas palavras de Nietzsche, buscam as “mesmas metas” e, o que é mais significativo, “com o mesmo impulso”. Portanto, o parentesco entre um valor, um sentimento ou uma virtude se estabelece, para Nietzsche, do ponto de vista de sua contiguidade para com certas constituições subjetivas comuns. Assim, não há a possibilidade de conceber o absolutamente “mau”; se é tomada como base a moral do ressentimento, “mau” é “*precisamente* o ‘bom’ da outra moral, o nobre, o poderoso, o dominador, apenas pintado de outra cor, interpretado e visto de outro modo pelo olho de veneno do ressentimento” (GM I 11). Da mesma forma ocorre com diversos outros conceitos como, por exemplo, o de inimigo, que para o escravo é alguém a ser aniquilado e para o nobre alguém a ser “venerado”.

Ações e nomes não podem ser avaliados por si mesmos, e sim como signos que representam a ação de vontades, isto é, como “*semiótica dos afetos*” (ABM 187), de tal modo

que somente podem ganhar sentido em sua relação com outros signos (STEGMAIER, 1994, p. 76). Uma *série* de signos constitui o contexto a partir do qual eles são compreendidos, que por sua vez, configura-se como a própria noção de subjetividade. Para que esse ponto fique claro, pode-se retomar brevemente o modo básico de interpretação genealógica que Nietzsche utiliza na primeira dissertação: os juízos de “bem” e “mal” são avaliados, em sua atividade ou reatividade, como signos que representam respectivamente constituições fortes ou fracas, que por sua vez também podem ser compreendidas como signos para “*vontades fortes e fracas*” (cf. ABM 21). Portanto, a própria noção de subjetividade pode ser compreendida como o contexto a partir do qual se pode avaliar o *valor* que certos valores podem apresentar, pois tão logo se altera a constituição subjetiva daquele que valora, se alteram também as possibilidades de significação do conteúdo moral por ele expresso.

É importante ressaltar que o vocabulário aqui utilizado, diga-se o termo “expressão” ou até mesmo a divisão entre moral e subjetividade, já são reflexos de uma determinada perspectiva sobre esse fenômeno, que se faz necessária para a abordagem deste tema por meio de uma linguagem filosófica próxima a de Nietzsche. Em última instância, a própria distinção entre um signo e outro somente é efetivada no ato mesmo de interpretação, que é por excelência um ato de determinação do sentido.

A distinção entre vontade e ação também é precária, pois se tomada literalmente pode implicar em uma relação de causalidade entre “querer e atuar”, o que Nietzsche identifica como uma separação que se sustenta “apenas sob a sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificam)”; para ele, “a ação é tudo” (GM I 13)<sup>181</sup>. As vontades passam a ser compreendidas como a ação mesma, assim a afirmação de que a ação é signo para vontades só é verdadeira ao se tomar o conceito de vontade como elemento explicativo que não existe para além do signo e não como substrato ontológico da realidade. A partir desses pressupostos se funda o que Saar (2007, p. 98) denomina de uma “praxeologia do si mesmo” (*Praxeologie des Selbst*), na medida em que é predominantemente por meio das práticas morais que Nietzsche compreende os modos subjetivação na história da cultura ocidental.

O tema do castigo (*Strafe*) talvez seja o exemplo mais proeminente para a relação intrínseca entre práticas morais e produção de subjetividade<sup>182</sup>. Nietzsche relaciona

181 A análise pormenorizada do conteúdo dessa seção será realizada no item 6.2.

182 Apesar da centralidade do tema do castigo, seria possível estender essa análise para outras práticas, como, por exemplo, a dos atos de “estabelecer preços, medir valores, imaginar equivalências, trocar”. Para Nietzsche “isso ocupou de tal maneira o mais antigo pensamento do homem, que num certo sentido constituiu o pensamento: aí se cultivou a mais velha perspicácia, aí se poderia situar o primeiro impulso do orgulho humano, seu sentimento de primazia diante dos outros animais” (GM II 8).

diretamente o ato de punir com a capacidade de fazer com que os indivíduos possam lembrar do conjunto de regras e costumes que caracterizam a vida social, em outras palavras, o castigo está diretamente relacionado ao surgimento da memória: “‘Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de *causar dor* fica na memória’ — eis um axioma da mais antiga (e infelizmente mais duradoura) psicologia da terra” (GM II 3).

Trata-se da descrição *in loco* de um processo de construção de subjetividade, pois se tratam de práticas que visam alterar modos de organização pulsional para que certos impulsos sejam reprimidos enquanto outros são promovidos. Isso se faz evidente a partir da interpretação de Nietzsche no que diz respeito à relação entre memória e esquecimento. No contexto da segunda dissertação, o esquecimento não é compreendido como *vis inertiae*, tal como haviam feito os denominado “psicólogos ingleses”, mas sim como “força inibidora ativa” que visa “fechar temporariamente as portas e janelas da consciência” para manter “um pouco de sossego, um pouco de *tabula rasa* da consciência, para que novamente haja lugar para o novo, sobretudo para as funções e os funcionários mais nobres, para o reger, prever, predeterminar” (GM II 1). Pode-se compreender o esquecimento como uma “postura prospectiva”, pois ele se coloca em prol da realização sem interrupções de uma espécie de “querer inicial”, que é autoafirmativo em sua origem.

Todavia, as práticas punitivas estabelecem outra dinâmica na medida em que se colocam em oposição à força do esquecimento, em um processo que pode ser descrito como a destituição de uma vontade para a fundação da soberania de outra, no caso, o esquecimento dá lugar à *memória*. A memória apresenta-se como uma força oposta, uma outra “vontade” que interrompe o fluxo do esquecimento em decorrência de uma necessidade que Nietzsche coloca como absolutamente crucial para o advento da cultura: a necessidade de *fazer promessas* (GM II 1). Está presente aqui uma noção de vontade caracterizada como um querer vetorizado “para frente”, mas que agora é contraposto a uma outra vontade, um outro *querer* que leva a ação a outras resoluções:

Uma faculdade oposta, uma memória, com cujo auxílio o esquecimento é suspenso em determinados casos – nos casos em que se deve prometer: não sendo um simples não-mais-poder-livrar-se (*Nicht-wieder-los-werden-können*), [...], mas sim um não-mais-querer-livrar-se (*Nicht-wieder-los-werden-wollen*), um prosseguir-querendo o já querido, uma verdadeira *memória da vontade*: de modo que entre o primitivo ‘quero’, ‘farei’, e a verdadeira descarga da vontade, seu *ato*, todo um mundo de novas e estranhas coisas, circunstâncias, mesmo atos de vontade, pode ser resolutamente interposto, sem que assim se rompa esta longa cadeia do querer (idem).

A memória é então compreendida neste contexto como uma “postura retrospectiva”<sup>183</sup>. Tal faculdade está fortemente relacionada à possibilidade da cultura, pois, para Nietzsche, é um elemento imprescindível do pacto social que um indivíduo seja capaz cumprir promessa feitas a outrem, em outras palavras, é necessário que este *lembre-se* da existência de uma norma ou algo semelhante que o impeça de realizar aquilo que possivelmente seu “querer inicial” o levaria a fazer.

Portanto, a prática do castigo funda uma nova hierarquia subjetiva, por meio da alteração das dinâmicas de inibição e expressão do que Nietzsche chama de “cadeia do querer” (idem). O advento dessa nova hierarquia é um processo que só pode ser compreendido de forma longitudinal no tempo histórico, isto é, como fruto do exercício de práticas punitivas ao longo de milhares de anos. Entretanto, é preciso notar que a cada reiteração de ações “formatadas” historicamente é possível identificar o que Richardson (2008) denomina de “traços de vontades” que foram instauradas no passado, mas que se fazem sempre presentes no momento da ação. Para Nietzsche, quando enfim uma hierarquia subjetiva se estabelece como duradoura, ao exemplo de quando “nos tornamos ‘sérios’”, trata-se “[d]o passado, o mais distante, duro, profundo passado, que nos alcança e que refluí dentro de nós” (GM II 3); a própria caracterização do povo alemão pode também ser vista sob essa ótica: “nós, alemães, sem dúvida não nos consideramos um povo particularmente cruel e de coração duro, menos ainda um povo particularmente leviano e limitado ao instante; mas basta lançar os olhos a nossas antigas legislações penais para compreender o quanto custa nesse mundo criar um ‘povo de pensadores’”(idem).

A genealogia de práticas morais e de aspectos subjetivos são duas formas de abordagem com relação ao problema da moral, portanto, igualmente válidos e intercambiáveis. Como exposto anteriormente, Nietzsche situa na “origem” da memória as práticas punitivas, e com isso, estabelece uma espécie de relação de anterioridade entre uma prática e um elemento subjetivo; porém, em outros casos, é o castigo que se coloca “em decorrência” de aspectos subjetivos:

---

183 Para poder compreender adequadamente a memória como condição fundamental para a cultura é necessário fazer uma distinção importante trazida por Richardson (2008, p. 88) com relação a uma memória de cunho mais ordinário, da qual o animal também compartilharia, por exemplo, a mera possibilidade de lembrar-se da existência de um riacho quando se está com sede. A memória referida por Nietzsche neste contexto deve ser compreendida enquanto instância que possibilita o impedimento de uma ação devido à evocação de uma norma previamente estabelecida, portanto, este elemento opositor é essencial.

Durante o mais largo período da história humana, *não* se castigou porque se responsabilizava o delinquente por seu ato, ou seja, *não* pelo pressuposto de que apenas o culpado devia ser castigado — e sim como ainda hoje os pais castigam seus filhos, por raiva, devida a um dano sofrido, raiva que se desafoga em quem o causou; mas mantida em certos limites, e modificada pela ideia de que qualquer dano encontra seu *equivalente* e pode ser realmente compensado, mesmo que seja com a *dor* do seu causador (GM II 4).

Deste modo, se mostra precária a tentativa de determinação de relações de anterioridade e causalidade no que se refere à relação entre prática e subjetividade. Na interpretação nietzscheana trata-se de uma relação de simultaneidade em que a noção de “origem” e “causa” é delimitada a partir da instauração de uma perspectiva que estabelece o sentido no qual o fenômeno será abordado<sup>184</sup>. Talvez a melhor ilustração para esta espécie de relação entre o prático e o subjetivo se encontre na duplicidade semântica da palavra alemã *Schuld*, que pode remeter potencialmente ao conceito moral de “culpa” e ao conceito material de “dívida”, tendo seu sentido determinado a partir de sua inserção contextual (cf. GM II 4).

A partir de certo ponto, a contiguidade desta relação torna possível atribuir a avaliação de um determinado aspecto a outro, como se a “medida” para aspectos subjetivos pudesse ser obtida por meio da observação de certas práticas:

Quanto pior ‘de memória’ a humanidade, tanto mais terrível o aspecto de seus costumes; em especial a dureza das leis penais nos dá uma medida do esforço que lhe custou vencer o esquecimento e manter *presentes*, nesses escravos momentâneos do afeto e da cobiça, algumas elementares exigências do convívio social (GM II 3).

O caminho contrário também é possível, ao se partir de aspectos subjetivos para a determinação do caráter das práticas:

Se crescem o poder e a consciência de si de uma comunidade, torna-se mais suave o direito penal; se há enfraquecimento dessa comunidade, e ela corre grave perigo, formas mais duras desse direito voltam a se manifestar. O ‘credor’ se torna sempre mais humano, na medida em que se torna mais rico; e o quanto de injúria ele pode suportar sem sofrer é, por fim, a própria medida de sua riqueza.

Realizar uma genealogia dos modos de construção de subjetividade significa, portanto, traçar o modo como as práticas morais determinaram as relações de supressão entre diferentes vontades, tal como no caso do castigo que instaura a repressão da força do esquecimento em prol do advento da memória e da seriedade. Deste modo, a genealogia é balizada pelo que Nietzsche descreve como “ponto de vista capital do método histórico”, diga-se “a teoria de

---

184 Sobre a crítica de Nietzsche à noção de causalidade em geral cf., por exemplo, AS 11; A 6, 10; ABM 36; GM I 13, II 12; CI, Os quatro grandes erros, 3.

uma *vontade de poder* operante em todo acontecer” (GM II 12). A mudança subjetiva do homem ao longo dos séculos pode assim ser interpretada a partir da constante alternância entre “vontade[s] e via[s] de maior poder”, sempre impostos “à custa de poderes menores” (idem). Segundo o panorama histórico hipotetizado por Nietzsche, as vontades nobres, como o *pathos* da distância, que eram dominantes no tempo dos primeiros valoradores foram então suprimidas, “amansadas”, com a dominação do modo fraco de valoração, efetivado após a rebelião escrava da moral: “‘Os senhores’ foram abolidos; a moral do homem comum venceu. [...] A ‘redenção’ do gênero humano (do jugo dos ‘senhores’) está bem encaminhada: tudo se judaíza, cristianiza, plebeíza visivelmente (que importam as palavras!)” (GM I 9).

De certa forma, o estabelecimento da moralidade pela via do poder está presente na filosofia de Nietzsche desde suas primeiras teorizações acerca da *moralidade do costume* em *Humano, demasiado humano*, posteriormente desenvolvidas em *Aurora*. No elemento fundamental do estabelecimento das primeiras práticas morais, os costumes, se efetivam justamente a “autoridade” e a “crueldade” (cf. A 18). Na *Genealogia da Moral*, Nietzsche acompanha esse raciocínio ao descrever o que teria sido uma transformação dos atos de crueldade em sua institucionalização nas práticas do castigo. No entanto, a importante distinção traçada por Nietzsche para com a transmutação da crueldade é a de que ela assume formas condizentes com a constituição subjetiva daqueles que a exercem, portanto, embora a dinâmica de relações de poder se mantenha ao longo da história da moral, o processo de “enfraquecimento”, “amansamento” e “domesticação” do homem (GM III 21) as conduz a um patamar tão sutil que ela se torna quase imperceptível.

Talvez o auge da utilização das expressões de poder se perfaça, por exemplo, no momento em que o homem alcança tal nível de domesticação, de modo que a crueldade não possui outro modo de descarga senão para com o próprio sujeito.<sup>185</sup> Trata-se do que Nietzsche denomina de um movimento de interiorização dos instintos:

Todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro* — isto é o que chamo de *interiorização do homem*: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua ‘alma’. Todo o mundo interior, originalmente delgado, como que entre duas membranas, foi se expandindo e se estendendo, adquirindo profundidade, largura e altura, na medida em que o homem foi *inibido* em sua descarga para fora (GM II 16).

Com esse movimento de interiorização a subjetividade passa a se configurar, mais do que nunca, como um jogo de poderes que agem do homem para o homem. De certo modo,

---

<sup>185</sup> Cf. Brusotti (2001, p. 147): „Die Grausamkeit hat keine andere Entladungsmöglichkeit. [...] Die Grausamkeit muß sich irgendwie entladen: mangels eines Besseren nach innen, gegen das Subjekt selbst“.



isso faz com que a complexidade de expressões afetivas aumente consideravelmente, como atesta Nietzsche a atribuir a esse processo o ponto de insurgência do sentimento de má consciência, além de todas as variantes psicológicas relacionadas aos ideais ascéticos, como serão trabalhadas na terceira dissertação<sup>186</sup>.

Embora não seja necessário o abandono da interpretação contígua entre subjetividade e práticas morais, a crescente sutileza das expressões de poder as transporta cada vez mais para o que Nietzsche denomina de “plano imaginativo e psíquico” (GM II 7), cuja compreensão exige possivelmente a utilização de um domínio conceitual diferenciado. De fato, após descrever genealogicamente as transformações na forma e no sentido das relações de poder nas duas primeiras dissertações, Nietzsche adentra uma espécie de território “temporalmente estável” na terceira dissertação, onde as alterações históricas dão lugar à pergunta pela significação e pelas consequências de um elemento “atual” da subjetividade ocidental, os ideais ascéticos.

Por meio do processo de interiorização, tal como descrito por Nietzsche no encerramento da segunda dissertação, as relações de poder que em estágios anteriores da história da moral se davam a nível social, passam a ser reeditados em um “plano imaginativo e psíquico”. Sob esta ótica, aqueles homens nobres e conquistadores os quais Nietzsche descreve na primeira dissertação seriam, apesar de sua saúde e vigorosidade, criaturas eminentemente *simples*, que não teriam em si grandes conflitos interiores, pois sua capacidade afirmativa e a força do esquecimento neles presente os permitiria “sacudir de si, com um movimento, muitos vermes que em outros se enterrariam” (GM 10) e liquidar na ação mesma boa parte dos instintos que por ventura precisassem de descarga. Foi a partir do momento em que o homem teve de se conformar com vinganças imaginárias, com sentimentos de culpa e má consciência e com a supressão dos próprios instintos que ele veio a tornar-se “um animal interessante” (GM I 6), como se ela tivesse de ter crescido para abrigar todos os problemas que passou a abrigar.

Para Nietzsche, a constituição subjetiva dominante no homem contemporâneo é aquela de herança direta do modo de valoração fraco, que se desenvolveu em contiguidade com o triunfo e estabelecimento da moralidade cristã no ocidente. Portanto, a crítica de Nietzsche à

---

186 De modo semelhante ao argumento de sutileza das expressões de poder desenvolvido até aqui, Saar (2007, p. 112 em diante) identifica 3 principais conotações da noção de poder na *Genealogia*: poder *real*, representante do vigor físico e da saúde dos senhores e nobres encenados na primeira dissertação; poder *simbólico*, exercido por aqueles que podem dar novos sentidos interpretativos para costumes, a exemplo do castigo e da punição como presentes na segunda dissertação; e poder *imaginário*, característica do ideal ascético descrito na terceira dissertação, como representante de um poder que foi introjetado pelo indivíduo e age sobre ele a partir de si mesmo.

moral de herança cristã é contígua a uma crítica da *subjetividade* de herança cristã, que a partir do processo de interiorização passa a ser uma crítica também ao *sujeito* de herança cristã. Esse tipo de associação é possível por meio da noção de hierarquia. Como exposto anteriormente, a moral é um conjunto de práticas que instauram “relações de dominação” (ABM 19) entre certos instintos sobre outros, como no exemplo da memória sobre o esquecimento; esse processo institui uma hierarquia instintual, ou de vontades, denominada constituição subjetiva, a partir da qual Nietzsche avalia o *valor* dos valores por meio dos critérios de força, fraqueza, saúde etc. Em certo sentido, pode-se afirmar que *sujeitos* seriam aqueles cujo organismo<sup>187</sup> reedita e interioriza em um “plano imaginativo e psíquico” uma determinada hierarquia instintual e afetiva, fundada a partir de modos de subjetivação moralmente determinados<sup>188</sup>.

Portanto, ao ser estabelecida a vinculação da noção de sujeito à noção de hierarquia pode-se dizer que o problema do *sujeito* e o problema da moral são análogos: “uma vez que o sujeito não é somente unidade e causa, ele se torna em um sentido específico um problema da “moral”: uma pergunta pelo ordenamento dos impulsos da ação, interesses e afetos, um problema de organização de energias e impulsos psíquicos” (SAAR, 2007, 104).

O sujeito deve ser inicialmente compreendido a partir de um registro prático, pois é somente neste nível que faz sentido tratar as relações de organização e hierarquia. Visto por outro ângulo, trata-se do deslocamento da noção de ser para a noção de *poder*, onde a caracterização identitária do sujeito é posta de lado em prol de seu aspecto relacional:

Por meio do conceito de ser a identidade se torna independente do outro, por outro lado, por meio do conceito de poder ela passa a ser pensada como dependente do outro. Contudo, em sua independência do outro o próprio ser se torna mutável (*veränderlich*); no jogo dos poderes ele não é fixado, mas sim pode sempre ser novamente determinado (STEGMAIER, 1994, p. 74).

Para Nietzsche, poder significa a capacidade de fixação de um modo relacional, geralmente de dominação e supressão, de forma que, caso se deseje falar acerca do que alguma coisa é, se faz necessário esclarecer em relação a *o quê* ou *a quem* ela é. Portanto, tão logo se alteram as configurações de poder, alteram-se também forma e conteúdo das partes que se empenham neste tipo de relação. Um sujeito deve ser compreendido sob a ótica das

187 A palavra organismo aqui provém da frase de Nietzsche na seção 1 da segunda dissertação que reza “pois nosso organismo é disposto hierarquicamente”.

188 Trata-se de uma definição preliminar que será desenvolvida e explorada em suas nuances na sequência do trabalho.

relações de poder, seja no que se refere à sua própria organização subjetiva ou a sua relação com outros sujeitos.

Embora tal concepção preliminar seja compatível com a interpretação de Nietzsche acerca da modelação de forma e sentido por meio das relações de poder (GM II 2), resta ainda uma série de questionamentos acerca da caracterização do que seria o sujeito para sua filosofia, como por exemplo: o estatuto da noção de individualidade, que deriva da questão acerca da “borda” entre sujeito e mundo ou até entre sujeitos; a relação entre ação moral e liberdade no interior das relações de poder. Tratam-se de questionamentos que serão trabalhados nos itens seguintes, para que ao fim se possa compreender qual o papel da genealogia de Nietzsche como crítica no contexto da construção de subjetividade.

## 6.1. CRÍTICA AO SUJEITO DA MODERNIDADE

Um olhar panorâmico sobre a *Genealogia da Moral* revela que são relativamente escassas as passagens e indicações que se referem diretamente ao tema do *sujeito*<sup>189</sup>; no contexto de sua obra publicada, percebe-se também certa dificuldade na identificação de afirmações propositivas<sup>190</sup> acerca desse conceito. Portanto, a tarefa de estabelecer o que seria propriamente uma teoria do sujeito em Nietzsche deve, de certa forma, tomar para si outro ponto de partida, diga-se, a crítica que Nietzsche realiza aos conceitos de sujeito da tradição filosófica, que por sua vez é depreendida de sua problematização de temas fronteiriços, tais como o da noção de “eu”, de alma, do papel da consciência, entre outros. Isto leva a crer que a crítica de Nietzsche ao sujeito, mais do que apenas uma preparação para a posterior proposição de uma teoria, pode ser compreendida em sua instrumentalização no interior de um projeto crítico mais amplo, que visa comprometer os vários fundamentos sobre os quais se erige a moralidade cristã e seus componentes. Deste modo, se faz necessário investigar os objetivos desta crítica ao sujeito, para então compreender seu papel filosófico frente ao problema da moral, assim como os modos com os quais se poderiam depreender, de forma por vezes negativa, qual a concepção de sujeito promovida por Nietzsche.

Como ponto de partida possível na compreensão da crítica de Nietzsche ao sujeito pode-se tomar o prefácio de *Para Além de Bem e Mal*<sup>191</sup>, onde ele situa “o alicerce das sublimes e absolutas construções filosóficas que os dogmáticos ergueram” em alguma “superstição popular de um tempo imemorial (como a superstição da alma, que, como superstição do sujeito e do Eu, ainda hoje causa danos), talvez algum jogo de palavras, alguma sedução (*Verführung*)<sup>192</sup> por parte da gramática, ou temerária generalização de fatos muito estreitos, muito pessoais, demasiado humanos” (ABM, Prefácio). Essa hipótese, deveras “genealógica”, estabelece de início a relação entre a crença no sujeito e o modo como a estrutura gramatical da linguagem predispõe a filosofia a tomar determinados caminhos. Devido ao fato de a linguagem ser o meio no qual se desenvolveu a filosofia, ele argumenta que “onde há parentesco linguístico é inevitável que, graças à comum filosofia da gramática — quero dizer, graças ao domínio e direção inconsciente das mesmas funções gramaticais —, tudo esteja

189 O termo *Subjekt* possui precisamente quatro ocorrências na *Genealogia da Moral*, duas vezes na seção 13 da primeira dissertação e outras duas na seção 12 da terceira dissertação.

190 Por afirmações propositivas entenda-se aqui, afirmações acerca daquilo que o sujeito é e não aquelas que atestam o que ele não é.

191 Neste item, o foco se manterá majoritariamente na crítica que Nietzsche realiza frente à noção moderna de sujeito, no contexto do capítulo I de *Para Além de Bem e Mal*, as implicações dessa crítica para a *Genealogia* serão abordadas no item seguinte.

192 O termo *Verführung* pode significar, neste caso, tanto “sedução” quanto “desvio”.

predisposto para uma evolução e uma sequência similares dos sistemas filosóficos” (ABM 20). Neste sentido, a partir da proveniência linguística comum do tronco indo-europeu que Nietzsche identifica as semelhanças filosóficas entre a tradição vedanta e ocidental (cf. ABM 54)<sup>193</sup>.

Ele identifica a própria existência do pronome “eu” e as relações de predicação que regem sua utilização, como os elementos gramaticais mais determinantes para o advento na crença do sujeito na tradição filosófica. Um primeiro aspecto a ser apreendido dessa afirmação é a tendência que se funda, a partir da distinção entre sujeito e verbo, que por trás de cada ação há um sujeito se coloca como causa, o que implica da mesma forma na hipótese de que, a partir da ação, pode-se inferir a existência de um sujeito. O modo como essas hipóteses tem como fundamento apenas uma “certeza imediata” (ABM 14) advinda de uma sedução gramatical é o ponto principal da objeção que Nietzsche possui frente à teoria do *cogito* cartesiano:

Se decomponto o processo que está expresso na proposição ‘eu penso’, obtenho uma série de afirmações temerárias, cuja fundamentação é difícil, talvez impossível — por exemplo, que sou *eu* que pensa, que tem de haver necessariamente um algo que pensa, que pensar é atividade e efeito de um ser que é pensado como causa, que existe um ‘Eu’, e finalmente que já está estabelecido o que designar como pensar — que eu *sei* o que é pensar (ABM 16).

Pois antigamente se acreditava na ‘alma’, assim como se acreditava na gramática e no sujeito gramatical: dizia-se ‘eu’ é condição, ‘penso’ é predicado e condicionado — pensar é uma atividade, para a qual um sujeito *tem* que ser pensado como causa. Tentou-se então, com tenacidade e astúcia dignas de admiração, enxergar uma saída nessa teia — se não seria verdadeiro talvez o contrário: ‘penso’, condição; ‘eu’, condicionado; ‘eu’ sendo uma síntese, *feita* pelo próprio pensar. Kant queria demonstrar, no fundo, que a partir do sujeito o sujeito não pode ser pensado — e tampouco o objeto: a possibilidade de uma *existência aparente* do sujeito, da ‘alma’, pode não ter-lhe sido estranha, pensamento este que, como filosofia vedanta, já houve uma vez na terra com imenso poder (ABM 54).

Tomar o sujeito como causa explicativa da ação tem como consequência o fato de que ele mesmo é situado em uma situação de imunidade com relação à cadeia causal de eventos,

193 A partir desta mesma lógica, Nietzsche afirma que “filósofos do âmbito linguístico uralo-altaico (onde a noção de sujeito teve o desenvolvimento mais precário) com toda a probabilidade olharão ‘para dentro do mundo’ de maneira diversa e se acharão em trilhas diferentes das dos indo-germanos ou muçulmanos” (ABM 20); neste mesmo aforismo, Nietzsche continua sua argumentação ao estabelecer uma relação entre o parentesco linguístico e a constituição fisiológica comum entre as raças, em oposição ao puro empirismo de Locke: “o encanto exercido por determinadas funções gramaticais é, em última instância, o encanto de condições raciais e juízos de valor *fisiológicos* — Isto como resposta à superficialidade de Locke no tocante à origem das ideias” (idem). De certa forma, trata-se de uma hipótese que Nietzsche irá reiterar em diversos outros momentos: na *Genealogia da Moral* ao estabelecer a contiguidade entre constituições subjetivas e modos de valoração; no *Crepúsculo dos Ídolos* por meio da afirmação de que a concordância de filósofos está diretamente relacionada à ideia com a qual estão de acordo, mas sim como um parentesco *fisiológico* entre eles (CI, O problema de Sócrates, 2).

isto é, como causa de si mesmo (*causa sui*) em certo sentido. Tal concepção implicaria em uma noção de subjetividade necessariamente distinta da esfera prática, pois haveria um “mundo interior” de natureza neutra, a partir do qual as ações seriam causadas de forma arbitrária. Trata-se, segundo Nietzsche de uma concepção que nasce de uma má interpretação sobre o próprio conceito de causalidade:

Não se deve *coisificar* erroneamente ‘causa’ e ‘efeito’, como fazem os pesquisadores da natureza (e quem, assim como eles, atualmente ‘naturaliza’ no pensar —), conforme a tacanhez mecanicista dominante, que faz espremer e sacudir a causa, até que ‘produza efeito’; deve-se utilizar a ‘causa’, o ‘efeito’, somente como puros *conceitos*, isto é, como ficções convencionais para fins de designação, de entendimento, *não* de explicação (ABM 21).

Em paralelo à aceção do sujeito como causa está outro aspecto criticado por Nietzsche que se refere à substancialidade do Eu, em outras palavras, à concepção de sujeito como unidade. O filósofo designa esse problema como o *atomismo da alma* que consistiria na “crença que vê a alma como algo indestrutível, eterno, indivisível, como uma mônada, um *atomon*” (ABM 12). Tal concepção seria absolutamente determinada pela falsa impressão transmitida pela unicidade do conceito de “eu”, que pressupõe que os atos de querer, e pensar tem como causa uma entidade singular. Se a crítica a Descartes se direcionava à sua máxima “eu penso”, agora o alvo é a premissa Schopenhauriana “eu quero”:

Um homem que *quer* — comanda algo dentro de si que obedece, ou que ele acredita que obedece. Mas agora observem o que é mais estranho na vontade — nessa coisa tão múltipla, para a qual o povo tem uma só palavra: na medida em que, no caso presente, somos ao mesmo tempo a parte que comanda e a que obedece, [...] por outro lado, temos o hábito de ignorar e nos enganar quanto a essa dualidade, através do sintético conceito do ‘eu’ (ABM 19).

Para Nietzsche não se pode falar em subjetividade sem tomá-la como multiplicidade; se há alguma coisa em si que comanda e outra que obedece isso significa que se forma uma relação hierárquica de poder entre afetos, a qual somente pode ser descrita de forma plural. A unificação deste processo por meio da afirmação de que o sujeito *quer* já se mostra, de início, precária, pois procura singularizar algo que por definição está sempre em abertura para a multiplicidade.

O resultado da crítica destes dois aspectos do “sujeito da modernidade”, unidade e causalidade, leva a crer que o conceito de sujeito pode ser compreendido somente como ficção<sup>194</sup>, em outras palavras, como conceito inventado que perfaz uma determinação função

194 Este raciocínio está presente de forma clara em uma anotação póstuma, de 1887:

para a possibilidade do exercício filosófico, que se justifica apenas por sua utilidade “para o entendimento” (cf. ABM 21) e não por seu fundamento em alguma espécie de realidade. Trata-se de uma concepção que, embora não se faça presente de forma assertiva na obra publicada, pode ser encontrada de forma mais desenvolvida em fragmentos póstumos:

Eu, ao contrário, tomo o próprio Eu como uma *construção do pensamento*, do mesmo grau de ‘matéria’, ‘coisa’, ‘substância’, ‘indivíduo’, ‘finalidade’, ‘número’: portanto, apenas como uma *ficção reguladora* com cuja ajuda uma espécie de estabilidade, portanto ‘cognoscibilidade’, é *inventada* e introduzida no mundo do vir-a-ser (FP, 1885, 35[35]).

A expressão *ficção reguladora* nesse fragmento pode ser remetida diretamente à tradição kantiana, embora no ano seguinte à redação do fragmento a filosofia transcendental de Kant seja alvo de intensas críticas no contexto do primeiro capítulo de *Para Além de Bem e Mal* (ABM 3, 11). A título de ilustração, a concepção de sujeito transcendental kantiana pode ser compreendida a partir da seguinte elaboração Itaparica (2011, p. 69).

A identidade do eu é fornecida pela consciência de uma síntese unificadora que se realiza no entendimento e que me permite aplicar as categorias aos objetos. O eu transcendental que se expressa na apercepção transcendental, assim, é a consciência do ato de unificação que permite toda e qualquer representação. Em qualquer representação, seus múltiplos componentes são unificados e reconhecidos como um todo e identificados, em sua unidade sintética, como pertencentes a um sujeito.

Apesar da postura crítica de Nietzsche para com esse conceito, seria possível argumentar que, ao afastar-se do dualismo cartesiano, o filósofo se aproxima em alguns aspectos do pensamento kantiano, pois, para ambos, seria a consciência de uma unidade como ficção que garantiria a existência do sujeito<sup>195</sup>, com a principal diferença de que “Para Kant, era o eu transcendental que fundava o eu empírico; para Nietzsche, é justamente o contrário, pois o próprio pensamento lógico [...], que, na leitura de Nietzsche, determinava o sujeito kantiano, é compreendido no âmbito da psicologia, como um produto do fenomenalismo da consciência” (idem, p. 77).

---

*Subjekt*: das ist die Terminologie unsres Glaubens an eine *Einheit* unter all den verschiedenen Momenten höchsten Realitätsgefühls: wir verstehn diesen Glauben als *Wirkung* Einer Ursache, – wir glauben an unseren Glauben so weit, daß wir um seinetwillen die „Wahrheit“, „Wirklichkeit“, „Substanzialität“ überhaupt imaginiren.

„Subjekt“ ist die Fiktion, als ob viele *gleiche* Zustände an uns die Wirkung Eines Substrats wären: aber wir haben erst die „Gleichheit“ dieser Zustände geschaffen; das Gleichsetzen und Zurechtmachen derselben ist der *Thatbestand*, nicht die Gleichheit (– diese ist vielmehr zu leugnen –). (FP 1887 10[19]).

195 Tal parece ser ponto principal da argumentação de Itaparica (2011).

A relação da crítica de Nietzsche ao sujeito e sua relação com a filosofia kantiana é um tema bastante complexo que, se trabalhado para além do escopo deste trabalho, pode revelar maiores aproximações ou afastamentos entre o pensamento dos dois autores. Todavia, por hora basta destacar, na esteira da argumentação de Saar (2007, p. 102), para quem mesmo que a filosofia transcendental considere o Eu como ficção heurística e não como objeto, ainda assim está presente uma intenção unificadora que, ao cabo, é incompatível com o direcionamento teórico que Nietzsche busca oferecer ao seu projeto filosófico. Muitas das questões abordadas por ele, a exemplo da significação dos ideais ascéticos, dependem diretamente do caráter plural da relação entre afetos, em um contexto onde intenções unificadoras não contribuem para o entendimento que Nietzsche busca oferecer a este tipo de problema.

Uma vez que um dos objetivos desta pesquisa é a compreensão dos elementos da crítica de Nietzsche à moral, interessa dar ênfase ao ponto onde ele questiona o sujeito em sua unidade, pois, mesmo que plausível teoricamente em certos sistemas filosóficos, trata-se de uma concepção que intensifica determinados problemas no lugar de questioná-los. A concepção de um sujeito como unidade, como causa una do querer está condicionada, de certo modo, às “certezas imediatas” que se formam a partir da forma mesma como o homem compreende o mundo em um primeiro momento, portanto, está presente até os dias atuais como forma primeira de autopercepção no mundo. No entanto, para Nietzsche interessam justamente as situações limítrofes nas quais essa unidade falha e o sujeito se mostra dividido, fracionado, fragmentado, quando irrompe a sensação de que o próprio eu se volta contra si mesmo, ou até quando ele nem se quer teve ciência “do que passou” (GM, Prólogo, 1)<sup>196</sup>.

Para Nietzsche, há uma espécie de inevitabilidade ficcional do sujeito, que se institui imediatamente no instante em que ele é enunciado pela linguagem, portanto, a própria palavra “sujeito” já carrega consigo a propriedade de unificação da multiplicidade. No entanto, diante dessa inevitabilidade, o filósofo busca problematizá-la por meio da introdução de elementos de ruptura tal como se percebe na que é, possivelmente, sua mais assertiva formulação para uma concepção de sujeito:

---

196 O movimento de quebra da unidade do sujeito teve, possivelmente, sua expressão mais notável por meio da teoria psicanalítica e a instituição do conceito de inconsciente por Freud. Claramente, não se pode deixar de notar que muitas das premissas principais da “concepção de sujeito” psicanalítica já haviam sido sugeridas por Nietzsche, dentre as principais, a pluralidade de afetos e impulsos (*Triebe*) que estão sempre em busca de descarga e possível expressão por meio da ação. Talvez o ponto de distanciamento mais importante esteja no fato de que a crítica de Nietzsche à unidade do sujeito possua uma vinculação necessária com um projeto de crítica à moral, enquanto a teoria psicanalítica tem seu berço na tentativa de fundação de uma psicopatologia estrutural e de uma terapêutica. Sobre as possíveis aproximações e afastamentos entre os dois autores nesse contexto cf. Gödde (2012).



Seja dito entre nós que não é necessário, absolutamente, livrar-se com isso da ‘alma’ mesma, renunciando a uma das mais antigas e veneráveis hipóteses: como sói acontecer à inabilidade dos naturalistas, que mal tocam da ‘alma’ e a perdem. Está aberto o caminho para novas versões e refinamentos da hipótese da alma: e conceitos como ‘alma mortal’, ‘alma como pluralidade do sujeito’ e ‘alma como estrutura social dos impulsos e afetos’ (*Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte*) querem ter, de agora em diante, direitos de cidadania na ciência (ABM 12).

A grafia da palavra “alma” entre aspas indica que, aquela da qual não se deve livrar, é a alma em seu sentido deslocado, diferente de sua concepção atomista anteriormente criticada. Ao advogar pela não necessidade de se desfazer deste conceito, Nietzsche indica que se trata de um conceito que, no mínimo, possui utilidade para sua filosofia, mas somente quando levada a outros horizontes, mais precisamente, ao ser tomada em sua mortalidade (talvez em resposta à tradição cristã) e sobretudo em sua pluralidade e caráter de organização social entre essa pluralidade de impulsos e afetos. Pode-se argumentar que a adição na noção de estrutura social de afetos é mais significativa do que o conceito de alma da qual ela surge como atributo, pois a divisão entre sujeito individual e sociedade passa a depender somente da localização da borda ficcional entre as partes e não de uma característica intrínseca a elas<sup>197</sup>.

Desta forma, não se abandona a possibilidade de falar de sujeitos, de alma, Eu, individualidade ou qualquer outro conceito que possua em sua história a marca de um preconceito filosófico ao qual Nietzsche se opõe, no entanto, ao invocá-los, ele o faz em outro registro, que pode ser compreendido em sua contextualidade e sua necessidade para determinados objetivos críticos. No primeiro capítulo de ABM a crítica de Nietzsche ao sujeito está necessariamente vinculada a sua interlocução com diversas tradições de pensamento, que se estendem desde o início do pensamento dogmático com Platão (Prefácio), até a filosofia moderna com Descartes (14, 54), Kant (3, 11), Schopenhauer (16, 19), os “naturalistas” (12), além da tradição cristã. Todavia, na passagem para a *Genealogia da Moral*, se faz necessário, como será exposto, considerar a crítica de Nietzsche ao sujeito em

197 De certo modo, trata-se de uma crítica à possibilidade de definição do que seria propriamente um indivíduo, tomado como átomo social. Para Piazzesi (2011, p. 199), a noção de indivíduo estaria relacionada a uma forma de percepção do homem para consigo e não propriamente a uma borda definitiva que o separa do social, portanto, se trataria de uma questão puramente perspectiva, como tal, dotada sempre de um “ponto cego”. Talvez este seja um ponto que não tenha sido devidamente considerado por Saar (2007, cap. 3), em sua concepção de que, o que importa a Nietzsche em sua noção de sujeito, é a maneira como esse se relaciona com a constelação de poderes que forma o social, em um contexto onde a crítica genealógica poderia mobilizar o sujeito a por-se em resistência a tais poderes. Trata-se de uma proposição absolutamente plausível, no entanto, seria preciso considerar da mesma forma o fato de que Nietzsche teria como preocupação a própria hierarquia entre os afetos que exercem poder simultaneamente a nível “social” e “individual”, e não exatamente a potencialização de afetos individuais contra aqueles que advêm “de fora” de si. Portanto, ao afirmar que a crítica de Nietzsche age sobre sujeitos, não se deve perder de vista sua pluralidade e, sobretudo, sua indeterminação *a priori* (em semelhança ao argumento acerca do estatuto do leitor, apresentado no item 5.2).

sua vinculação necessária com os temas que se fazem presentes na obra de 1887, dentre os principais o *livre-arbítrio* e a possibilidade de imputabilidade da ação.

## 6.2. O VALOR DO LIVRE ARBÍTRIO

No primeiro capítulo de *Para Além de Bem e Mal*, Nietzsche lança mão de fortes incursões argumentativas em sua crítica ao sujeito moderno, além de estender o escopo de sua crítica às diversas questões filosóficas basais, como as relações de causalidade, o atomismo da alma assim como sua segmentação ontológica em relação ao corpo. De certa forma, trata-se de um grande movimento de destituição teórica de uma tradição que o precede para que possa em seguida advir sua própria concepção de abordagem do tema do sujeito, diga-se, a psicologia em sua formulação na seção 23, que estabelece o tom para a apresentação do restante de suas teses. Na passagem para a *Genealogia da Moral*, Nietzsche mantém válidas suas considerações sobre a noção de sujeito, formuladas em 1886, mas para além desse fato, se faz necessário compreender qual o registro crítico específico para o qual essa crítica é elencada além das modificações em sua própria forma de apresentação<sup>198</sup>.

No texto de 1887, a principal passagem na qual se observa a abordagem da questão do sujeito por Nietzsche ocorre no âmbito da seção 13 da primeira dissertação. Contextualmente, trata-se de uma “conclusão” ao “problema da *outra* origem do ‘bom’”, tal como concebida pelo homem do ressentimento. A seção se inicia com a figuração de uma cena hiper-concreta, com dois personagens, as ovelhas e as aves de rapina:

Que as ovelhas tenham rancor às aves de rapina não surpreende: mas não é motivo para censurar às aves de rapina o fato de pegarem as ovelhinhas. E se as ovelhas dizem entre si: ‘essas aves de rapina são más; e quem for o menos possível ave de rapina, e sim seu oposto, ovelha – este não deveria ser bom?’, não há o que objetar a esse modo de erigir um ideal, exceto talvez que as aves de rapina assistirão a isso com ar zombeteiro, e dirão para si mesmas: ‘*nós* nada temos contra essas boas ovelhas, pelo contrário, nós as amamos: nada mais delicioso do que uma tenra ovelhinha’. — (GM I 13).

Nota-se que este estilo de narrativa reitera de forma figurada toda uma série de questões que vinham anteriormente sendo trabalhadas do ponto de vista conceitual; a oposição entre os tipos da ovelha e da ave de rapina aqui se insere como mais uma representação dos tipos forte e fraco, portanto, em diferença do texto de 1886, trata-se de uma abordagem que toma parte na programática estrutural da primeira dissertação da *Genealogia*, que se constrói a partir da

---

198 O capítulo VI do *Crepúsculo dos Ídolos*, intitulado “Os quatro grandes erros”, apresenta uma reedição de muitos argumentos apresentados no primeiro capítulo de *Para Além de Bem e Mal*, o que dá a entender que, de 1886 à 1888, período no qual a *Genealogia* foi redigida, Nietzsche não modificou os aspectos fundamentais de sua crítica ao sujeito. É interessante notar também que, do ponto de vista estilístico, os textos de 1886 e 1888 são notavelmente mais próximos, devido o modo predominantemente argumentativo de apresentação, em contraste com a *Genealogia* que, como poderá se perceber, apresenta em seu texto uma riqueza maior de recursos literários.

dicotomia entre força e fraqueza. O principal impasse desta narrativa inicial é a censura operada pelas ovelhas às aves de rapina em decorrência de sua predação, e a consequente formulação do conceito de “bom” como todo aquele que não é predador.

Um dos pontos principais dessa passagem ocorre pela introdução da ideia de que a censura das ovelhas para com as aves de rapina é injustificada, e o motivo para isso configura o tema da seção, qual seja, a origem da imputabilidade da ação a partir do conceito de livre-arbítrio<sup>199</sup>. Após a introdução na forma de conto, Nietzsche parte para sua teorização:

Exigir da força que *não* se expresse como força, que *não* seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir de uma fraqueza que se expresse como força. Um *quantum* de força equivale a um mesmo *quantum* de impulso (*Trieb*), vontade, atividade – melhor, nada mais é senão este mesmo impulso, este mesmo querer e atuar, e apenas sob a sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificaram), a qual entende ou mal-entende que todo atuar é determinado por um atuante, um ‘sujeito’, é que pode parecer diferente (GM I 13).

Nietzsche reitera sua posição praxeológica ao afirmar que a força se expressa como tal, pois há uma absoluta contiguidade entre a constituição subjetiva do agente e sua ação, ao ponto de se fundar a impossibilidade de que a ave de rapina possa agir de outra forma senão segundo o que ela é. O filósofo avança neste sentido por meio da utilização do termo fisicalista de *quantum*, para estabelecer a unicidade entre o que, em geral, se compreende por elementos subjetivos, “impulso e vontade” e aqueles que são “exteriorizados” como “força e atividade”. Sobre isso, Stegmaier afirma que se tratam apenas de traduções diferentes para fenômenos equivalentes: “A diferença entre força e fraqueza é a tradução da diferença entre potência e impotência (*Macht und Ohnmacht*) fisiológica e orgânica” (1994, p. 124).

Essa unificação se direciona criticamente à noção antes mencionada de sujeito como causa da ação, pois não se admitem mais processos intermediários entre o “querer” e o “agir”, uma vez que a ação passa a ser tomada como signo de uma vontade e não como sua consequência. Nessa equação, o “sujeito” surge apenas como um elemento gramatical, assim como sua separação da ação, que surge a partir da distinção com a categoria do verbo. Este tipo de “erro da razão” petrificado na linguagem, instaura a crença de que toda a ação possui duplo caráter, na forma de uma intenção e uma efetivação, ilustrado por Nietzsche por meio de outra metáfora:

199 “Livre-arbítrio” é a tradução da expressão *Freier Wille*, que significa literalmente “vontade livre”, e que possui maior significação filosófica, do que outros vocábulos trazidos da mesma forma ao português, como por exemplo, a palavra *Willkür*, que pode também ser traduzida por “arbitrariedade”. Outra expressão análoga seria *Willensfreiheit*, que consiste basicamente na forma substantivada de *Freier Wille*, podendo ser traduzida como “liberdade da vontade”, tal como ocorre na tradução do título do ensaio schopenhauriano de 1841 “Sobre a liberdade da vontade humana” (*Über die Freiheit des menschlichen Willens*).

Pois assim como o povo distingue o corisco do clarão, tomando este como *ação*, operação de um sujeito de nome corisco, do mesmo modo a moral do povo discrimina entre a força e as expressões da força, como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que *fosse livre* para expressar ou não a força. Mas não existe um tal substrato; não existe ‘ser’ por trás do fazer, do atuar, do devir; ‘o agente’ é uma ficção acrescentada à ação — a ação é tudo (GM I 13).

A grande crítica ao livre-arbítrio surge por meio da destituição de seu ponto fundamental: a separação entre a constituição subjetiva do agente e o caráter de sua ação. Tal premissa demandaria a existência de um substrato dotado de neutralidade, que teria a capacidade de existir de tal forma desvinculado de seu agir, de modo a poder expressar ações de todas as valências. A existência desse substrato é posta em cheque, pois sua existência somente pode ser concebida a partir da noção de *causa sui*, isto é, de uma entidade que seria capaz de se colocar “fora” da cadeia causal de eventos, ao ponto de poder exercer-se de forma livre, “forte” ou “fraca”, de acordo com seu desejo:

Não é de espantar que os afetos entranhados que ardem ocultos, ódio e vingança, tirem proveito dessa crença, e no fundo não sustentem com fervor maior outra crença senão a de que o forte é *livre* para ser fraco, e a ave de rapina livre para ser ovelha – assim adquirem o direito de *imputar* à ave de rapina o fato de ser o que é... (GM I 13)

O cenário que se configura a partir dessa noção de livre-arbítrio é o de que o alvo da imputabilidade não é propriamente a ação como evento, mas sim o sujeito neutro que a realizou; esse processo se justificaria devido ao fato de ele sempre poder agir outra forma, ou ainda, sempre poder *querer* agir de outra forma. Naturalmente, uma vez que se conclui que “a ação é tudo”, se depreende também que “a vontade é tudo”, de modo que, mesmo no caso da aparente decisão por fazer ou *não* fazer algo, sempre se está no âmbito de uma cadeia necessária do *querer*. De fato, Nietzsche se utiliza deste modo de compreensão até mesmo em sua concepção acerca do primeiro requisito para a ação moral, diga-se, a memória:

Não sendo um simples não-mais-poder-livrar-se da impressão uma vez recebida, não a simples indigestão da palavra uma vez empenhada, da qual não conseguimos dar conta, mas sim um ativo não-mais-*querer*-livrar-se, um prosseguir-querendo o já querido, uma verdadeira *memória da vontade*: de modo que entre o primitivo ‘quero’, ‘farei’, e a verdadeira descarga da vontade, seu ato, todo um mundo de novas e estranhas coisas, circunstâncias, mesmo atos de vontade, pode ser resolutamente interposto, sem que assim se rompa esta longa cadeia do querer (GM II 1).

Portanto, a partir da teorização de Nietzsche passa-se a compreender a interrupção da ação, não por meio da liberdade da vontade de um agente neutro, mas sim pela interrupção e subjugação por outra vontade, mais forte. Segundo Jenkins (2003, p. 71), a crítica de Nietzsche ao livre-arbítrio possibilita uma “inversão da compreensão do processo de imputabilidade” do indivíduo e sua consequente punição, em comparação com a forma como esse processo é geralmente entendido: o indivíduo não é punido porque poderia ter agido de outra forma, mas sim o fato de ele poder ser punido o faz crer que poderia ter agido de outra forma; portanto, a punição não pressupõe a rigor a presença do livre-arbítrio, de fato, Nietzsche escreve que “o sentimento de justiça, segundo o qual ‘o criminoso merece castigo *porque* poderia ter agido de outro modo’, é na verdade uma forma bastante tardia e mesmo refinada do julgamento e do raciocínio humanos; quem a desloca para o início, engana-se grosseiramente quanto à psicologia da humanidade antiga” (GM II 4)<sup>200</sup>. Tal engano psicológico pode ser traduzido por uma crença em um sujeito do livre-arbítrio.

Desta forma, a teorização nietzschiana acerca das práticas punitivas não necessita da premissa do livre arbítrio, pois opera no interior das relações de poder e da consequente construção de subjetividade que se funda a partir delas. No entanto, para que essa questão seja abordada em toda sua envergadura, é necessária ainda a pergunta pelo *valor* do conceito de sujeito do livre-arbítrio. Para isso, se faz preciso analisar qual a função dessa formulação para aquele que a opera, ou seja, no interior do modo de valoração do fraco.

Uma implicação direta da crença em um substrato neutro é a possibilidade de o fraco passar a enxergar a si mesmo como não imanentemente fraco em sua constituição, pois aquilo que se avalia de suas ações não pode ser diretamente atribuído àquilo que ele é essencialmente. A crença no livre-arbítrio torna-se uma espécie de mecanismo subjetivo para que ele possa lidar com sua fraqueza, primeiramente ao valorizar suas ações como “boas”, mas sobretudo por tomá-las como se decorressem de seu próprio *mérito*. Segundo Nietzsche, a incapacidade de ser forte “graças ao falseamento e à mentira para si mesmo, próprios da impotência, tomou a roupagem pomposa da virtude que cala, renuncia, espera, como se a fraqueza mesma dos fracos – isto é, seu *ser*, sua atividade, toa a sua inevitável, irremovível realidade – fosse um empreendimento voluntário, algo desejado, escolhido, um *feito*, um *mérito*” (GM I 13).

Esse mecanismo de defesa que faz com que a ovelha creia que pode potencialmente vingar-se da ave de rapina quando houver oportunidade, porém, uma vez que ela na verdade

---

200 “Onde quer que responsabilidades sejam buscadas, costuma ser o instinto de querer *julgar* e *punir* que aí busca” (CI, Os quatro grandes erros, 7).

não é capaz disso, trata-se de uma fantasia que nunca se realiza, que se encena repetidamente na imaginação da ovelha para que ela possa talvez obter um certo entorpecimento frente a inevitabilidade de sua fraqueza. Todo esse processo constitui aquilo que Nietzsche denomina de “dispepsia mental” (cf. GM I 1) do ressentimento, pois a memória da crueldade sofrida e a construção imaginária da vingança formam *loopings* subjetivos dos quais o ressentido não pode livrar-se.

Em última instância, a crença no livre arbítrio gera uma “sensação de poder”, uma vez que o “querente” passa a se identificar com “aquele que ordena e ao mesmo tempo com o executor da ordem” (ABM 19). Trata-se de uma sensação de poder sobre os próprios impulsos, como no caso da capacidade de fazer promessas em que o sujeito crê em sua autodeterminação ao pensar poder lembrar-se de uma regra e cumpri-la. O que escapa a esta concepção é justamente o fato de que a sensação de poder (e livre-arbítrio) é ela mesma decorrente de outros impulsos cuja ação passa despercebida, e que são avaliados como fracos, justamente pela perpetuação da condição de animal de rebanho. Trata-se do que Richardson (2008, p. 109) denomina de uma incapacidade de percepção dos valores que agem “por meio” do sujeito:

Contudo, como vimos, há um grande lapso em minha responsabilidade: eu não sucedo em reconhecer que os valores para os quais eu me comprometo foram designados para ‘fazer coisas por meu intermédio’. Eles foram designados, por exemplo, para fazer de mim um melhor animal de rebanho. Uma vez que eu não compreendo ‘para que’ são estes valores, e o que eles estão fazendo em mim – como estou sendo ‘usado’ em meu comprometimento a eles – a responsabilidade me escapa e passa a pertencer às forças sociais que fundaram os valores pelos quais sou guiado.

Portanto, a invenção do livre-arbítrio passa a ser compreendida em sua função para a manutenção de um determinado tipo de homem, mais precisamente aquele que simultaneamente não é capaz de afirmar a fraqueza da própria constituição, mas que deseja obter mérito e gozar de uma sensação de poder a partir de suas ações<sup>201</sup>. Para Nietzsche, trata-se de um problema “*pessoal*” que pode tomar a direção inversa, a da necessidade de uma vontade que não é livre, mas que da mesma forma implica em um valor que surge como reflexo de uma necessidade subjetiva:

---

201 Para Nietzsche, a invenção do livre-arbítrio pode tomar outras funções em estágios posteriores da evolução da moral: “Aquele tão ousada, tão fatídica invenção de filósofos, feita então pela primeira vez na Europa, a do ‘livre arbítrio’ (*freie Wille*), da absoluta espontaneidade do homem no bem e no mal, não teria sido feia sobretudo para adquirir o direito de pensar que o interesse dos deuses no homem, na virtude humana, *não poderia jamais se esgotar?*” (GM II 7). Segundo Jenkins (2003, p. 63), o principal interlocutor dessa passagem seria Kant.

E, se observei corretamente, em geral a ‘não liberdade de arbítrio’ é vista como problema por dois lados inteiramente opostos, mas sempre de maneira profundamente *pessoal*: uns não querem por preço algum abandonar sua ‘responsabilidade’, a fé em si, o direito pessoal ao *seu* mérito (as raças vaidosas estão deste lado –); os outros, pelo contrário, não desejam se responsabilizar por nada, ser culpados de nada, e, a partir de um autodesprezo interior, querem depositar o fardo de si mesmos em algum outro lugar (ABM 21).

Em suma, a crítica de Nietzsche ao livre-arbítrio, sobretudo na *Genealogia da Moral*, tem como objetivo demonstrar a função que a imputabilidade da ação possui para um determinado tipo de homem, que Nietzsche, em sua avaliação do *valor* do valor, interpreta como detentor de uma constituição subjetiva fraca. Em complemento a isso, como destaca Stegmaier (1994), essa crítica denota um sentido ético, sobretudo quando associada à oposição estrutural entre força e fraqueza presente na primeira dissertação, nesse contexto, estes conceitos significam “até que ponto um indivíduo é capaz de *dizer sim* à própria natureza, – o quanto ele precisa recorrer a moral para poder viver” (p. 124, grifo nosso). A moral aqui é necessária para a manutenção da vida, não necessariamente por seu caráter curativo ou transformador, mas sim porque a partir dela é possível atribuir à própria fraqueza um determinado papel na economia universal dos acontecimentos, pois no fundo “o que revolta no sofrimento não é o sofrimento em si, mas sua falta de sentido” (GM II 7).



### 6.3. SOBERANIA E “LIBERDADE”

A teorização de Nietzsche acerca do conceito de livre-arbítrio tem como pano de fundo a crítica ao *valor* das tentativas de imputabilidade da ação e das práticas punitivas no interior da moral do ressentimento. Todavia esta temática somente atinge seu ápice na segunda dissertação, com a inserção da enigmática figura do *indivíduo soberano*, que representa um estágio genealogicamente “posterior” no que se refere ao processo de construção de subjetividade a partir do desenvolvimento da moralidade<sup>202</sup>. Nietzsche o apresenta inicialmente da seguinte forma:

Mas coloquemo-nos no fim do imenso processo, ali onde a árvore finalmente sazona seus frutos, onde a sociedade e sua moralidade do costume finalmente trazem à luz aquilo para o qual eram apenas o meio: encontramos então, como o fruto mais maduro da sua árvore, o *indivíduo soberano*, igual apenas a si mesmo, novamente liberado da moralidade do costume, indivíduo autônomo supramoral (*übersittlich*) (pois ‘autônomo’ e ‘moral’ se excluem), em suma, o homem da vontade própria, duradoura e independente, o que pode *fazer promessas* (GM II 2).

Nas seções imediatamente anteriores, Nietzsche expunha sua hipótese de que a memória é um traço do ser humano que lhe foi inserido a partir de um longo cultivo, que teve como resultado a possibilidade dos indivíduos emitirem “cinco ou seis ‘não quero’, com relação aos quais se fez uma *promessa*, a fim de viver os benefícios da sociedade” (GM II 3). No entanto, a descrição do indivíduo soberano se passa em outro momento lógico da história da moral, que é situado como consequência do continuado exercício da moralidade do costume. No caso da realização de uma distribuição de estágios do desenvolvimento da moralidade<sup>203</sup>, esse momento poderia ser definido como “supramoral”, localizado após a superação da “velha moral” (GM, Prólogo, 7), descrita também na primeira dissertação, e ainda para além do advento dos elementos subjetivos que surgem após a interiorização das práticas punitivas, como a má consciência e os ideais ascéticos. Nietzsche parece sugerir isso ao descrever o homem “amansado” pela interiorização da crueldade como algo que desperta “uma interesse, uma tensão, uma esperança, quase uma certeza, como se com ele algo se anunciasse, algo se

202 Não é o objetivo deste item realizar uma interpretação exaustiva da figura do indivíduo soberano, mas sim interpretá-lo como parte complementar e mais propositiva da crítica de Nietzsche ao livre-arbítrio. A figura do indivíduo soberano é talvez um dos elementos mais difíceis de se interpretar no que se refere ao conteúdo da *Genealogia da Moral*. De fato, certos comentadores compreendem que se trata de uma proposição que é melhor compreendida em contexto com alguns dos escritos posteriores, como é o caso de Paschoal (2015, p. 41): “Nietzsche recorre ao passado, especialmente na primeira parte de *Ecce Homo*. Um procedimento peculiar e filosoficamente produtivo, pois, se na *Genealogia da moral* o exemplo que traduz esse tipo ideal de homem, a figura do indivíduo soberano, aparece ainda um tanto vaga, no texto de 1888 a ideia de um tipo capaz de superar a modernidade ganha conotações mais precisas, pessoais.”

203 Tal como realiza Araldi (2008).

preparasse, como se o homem não fosse uma meta, mas apenas um caminho, um episódio, uma ponte, uma grande promessa...” (GM II 16).

Trata-se de um processo que, tal como a teorização acerca da moralidade do costume, já havia sido provisoriamente suposto em momentos anteriores da obra de Nietzsche. Em HH I 107, o filósofo considera o surgimento de um homem diferenciado após um longo processo no interior da moralidade:

Um novo hábito, o de compreender, não amar, não odiar, abranger com o olhar, pouco a pouco se implanta em nós no mesmo chão, e daqui a milhares de anos talvez seja poderoso o bastante para dar à humanidade a força de criar o homem sábio e inocente (consciente da inocência), da mesma forma regular como se produz o homem tolo, injusto, consciente da culpa – *que é, não o oposto, mas o precursor necessário daquele.*

De modo análogo, em *Aurora*, o “homem livre” é descrito como aquele “em tudo quer depender de si, não de uma tradição” (A 9), isto é, como aquele que procura colocar-se fora do âmbito da moralidade do costume.

No entanto, é necessário compreender primeiramente que o surgimento do indivíduo soberano não ocorre, como se faz parecer, no advento de uma nova era, mas sim como “fruto maduro” de uma tradição a partir dessa mesma tradição. Nesse contexto, faz-se valer a diferença entre *sittlich* e *moralisch* (descrita no item 2.2), pois o termo supramoral (*übersittlich*) sinaliza que o indivíduo soberano se coloca para além dos costumes e da tradição que são estabelecidos necessariamente nas relações de poder em sociedade; porém, trata-se de um indivíduo que tem como característica marcante o fato poder *fazer promessas*, o que não o retira do âmbito da moral em sua concepção geral<sup>204</sup>.

Todavia, a despeito de sua origem, percebe-se que o vocabulário moral utilizado por Nietzsche se enuncia em outro registro, ou seja, os mesmo termos utilizados anteriormente em sua crítica à moral do ressentimento são utilizados agora em outro contexto:

e nele encontramos, vibrante em cada músculo, uma orgulhosa consciência *do que* foi finalmente alcançado e está nele encarnado, uma verdadeira consciência de poder e liberdade, um sentimento de realização. Este liberto ao qual *é permitido* prometer, este senhor do livre-arbítrio, este soberano — como não saberia ele da superioridade que assim possui sobre todos os que não podem prometer e responder por si, quanta confiança, quanto temor, quanta reverência desperta — ele *‘merece’* as três coisas — e como, com esse domínio sobre si, lhe é dado também o domínio sobre as circunstâncias, sobre a natureza e todas as criaturas menos seguras e mais pobres de vontade (GM II 2).

204 Cf. item 3.4 sobre a distinção entre toda moral e uma moral.

Percebe-se em especial a reaparição de termos como “livre arbítrio”, “sentimento de realização”, dentre outros, todavia com uma conotação diferenciada. A iniciar pela frase “verdadeira consciência de poder e liberdade”, nota-se que se estabelece uma distinção com aquela enganosa sensação de poder com advinda na crença do fraco de que suas ações seriam meritórias. Entretanto, a característica que se coloca de forma mais demarcada e enigmática é o fato de a ele ser “*permitido* prometer”, o que o torna “senhor do livre-arbítrio”.

Diante disso faz-se essencial diferenciar o que se pode chamar de uma *capacidade* de fazer promessas, tal como se descreve no início da segunda dissertação, e o *direito* de poder fazê-las. Ter a capacidade de prometer significa predominantemente tornar-se “*confiável, constante, necessário*” (GM II 1), com a finalidade última de poder “viver os benefícios da sociedade” (GM II 3), portanto, é um movimento que tem em vista expressar uma regularidade em si em relação ao olhar do outro, o que ao cabo significa afirmar a própria condição de inserção no código social da comunidade. Trata-se daqueles que interiorizam as práticas punitivas e coercitivas a fim de fazer valer a própria memória.

Se a mera capacidade de prometer está ligada à obediência aos costumes sociais, o direito de prometer se adquire a partir da obediência aos costumes estabelecidos por si mesmo, não como continuidade introjetada do poder social, mas como uma nova formulação individual que cresce a partir dele. Ao colocar-se de forma supramoral, importa ao indivíduo soberano prestar contas a si mesmo, pois os poderes que em momentos anteriores foram responsáveis pela fundação de sua memória agora cederam espaço para suas transformações singulares, na forma de “afetos de comando” (ABM 21) que não necessitam de sua constante reafirmação por parte dos costumes que vem “de fora”.

Portanto, pode-se dizer que uma das prerrogativas para se tornar senhor do livre-arbítrio é ser antes liberto da “esfera dos costumes”, tanto daqueles que agem de si mesmo quanto para si mesmo.

O orgulhoso conhecimento do privilégio extraordinário da *responsabilidade*, a consciência dessa rara liberdade, desse poder sobre si mesmo e o destino, desceu nele até sua mais íntima profundidade e tornou-se instinto, instinto dominante — como chamará ele a esse instinto dominante, supondo que necessite de uma palavra para ele? Mas não há dúvida: este homem soberano o chama de sua consciência [moral] (*Gewissen*)... (GM II 2)<sup>205</sup>.

---

205 Foi acrescentado à tradução consultada o termo “moral”, pois *Gewissen* é uma palavra em alemão que denota, em poucas palavras, o fato de estar ciente da própria ação moral e suas consequências; distingui-se de *Bewusstsein*, também traduzido por “consciência”, que significa o ato de estar ciente acerca de si mesmo, em um sentido não necessariamente moral.

Em GM II 1, a capacidade para a promessa advém da demarcação subjetiva causada pelo castigo, em um processo que praxeologicamente pode ser interpretado como a subjugação da força do esquecimento pela vontade “*para trás*” da memória. No indivíduo soberano, essa vontade mnemônica é, por sua vez, subjugada por outro instinto que se torna dominante, chamado de *consciência moral*. Trata-se apenas de outra forma de descrever o mesmo fenômeno da libertação da moralidade dos costumes.

A partir do momento em que o indivíduo deixa de estar “encerrado no âmbito da sociedade e da paz” (GM II 16), ele passa, se for forte o bastante, a “poder dizer *Sim a si mesmo*”(GM II 3)<sup>206</sup> ao contrário das ovelhas descritas na primeira dissertação, para as quais a própria fraqueza é motivo de vergonha. Todavia é necessário enfatizar novamente que isto que vem de si, e é afirmado, tem como absoluta prerrogativa que ele tenha antes tido “sido regrado” pelo outro, isto significar dizer que, sem a moralidade do costume e seus derivados, o advento do indivíduo soberano não é concebível. Ele somente pode possuir a própria “*medida de valor*” (GM II 2), pois antes lhe foi “apresentada” uma medida, uma tábua de valores que não lhe pertencia. Quando se leva este processo à suas últimas consequências, percebe-se que é a mesma capacidade de seguir normas e leis que lhe foi “gravada a fogo” (GM II 3) que, em um segundo momento, volta-se contra o “ferrete” dos costumes e lhe incita a seguir a normas que se formam a partir de si mesmo<sup>207</sup>.

Da mesma forma que o “período extramoral” não se refere propriamente ao advento de uma nova era, ao se tratar de autonomia e soberania não se almeja conotar de formação de uma nova “casta” de indivíduos, assim como de uma sociedade a novos moldes<sup>208</sup>. O indivíduo soberano surge na obra de Nietzsche com a insígnia de um tipo<sup>209</sup> e, como tal, é uma

206 O tema da valorização só indivíduo em relação à comunidade já havia sido tematizado por Nietzsche em outras ocasiões, p. ex.: “Fazer de si uma *pessoa inteira*, e em tudo quanto se faz ter em vista o seu *bem supremo* – isso leva mais longe do que as agitações e ações compassivas em favor de outros” (HH I 95); “Mas essa forma de pensar (de que o indivíduo tem de ser sacrificado em prol da comunidade) *se origina* apenas naqueles que não são a vítima (*Opfer*) – pois essa sustenta que o indivíduo pode ter mais valor do que a multidão, e também que o gozo presente o instante no paraíso, deve talvez ser mais estimado que um insípido perpetuar de condições livres de dor ou confortáveis (OS 89).

207 Há aqui uma semelhança profunda com a forma com a qual diversos estudiosos no século XX, dentre eles, Jean Piaget, irão formular a aquisição da capacidade de autonomia ao longo da constituição do sujeito a nível ontogenético. Para eles, para que a criança seja capaz de agir moralmente de forma independente é necessário que ela tenha possuído um modelo de valoração a partir do qual houve o aprendizado da capacidade de decisão moral.

208 Afinal trata-se de um *indivíduo* soberano, não de uma *raça* soberana.

209 Em semelhança, por exemplo, do tipo do *homem redentor*, como descrito em GM II 24: “Algum dia, porém, num tempo mais forte do que esse presente murcha, inseguro de si mesmos, ele virá, o homem redentor, o homem do grande amor e do grande desprezo, o espírito criador cuja força impulsora afastará compreendida pelo povo, como se fosse fuga *da* realidade – quando será apenas sua imersão, absorção, penetração *na* realidade, para que, ao retornar à luz do dia, ele possa trazer a redenção dessa realidade: sua *redenção* da maldição que o ideal existente sobre ela lançou”.

descrição hiperbólica de determinadas características e posturas que, ao lado de outras, pode coexistir “no interior de *uma* só alma” (ABM 260).

De fato, pode-se argumentar que nem todos os indivíduos teriam a possibilidade de se tornar soberanos “senhores do livre-arbítrio”. Nietzsche parece denotar esse ponto, ao afirmar que, uma vez que o sujeito como causa da ação é uma falácia, o que existe “na vida real” são “apenas vontades *fortes* e *fracas*” (ABM 21); essa afirmação, embora talvez demasiado passageira, pode indicar que haja uma correlação entre constituição forte e a possibilidade de insurgência de um “instinto dominante” como o da consciência. Uma vez que o indivíduo soberano surge necessariamente no interior de uma moral da punição, se torna provável que ele possa ser compreendido como um caso singular de autossupressão do instinto de rebanho para o advento de instintos superiores<sup>210</sup>.

O advento de instintos superiores, como a *consciência moral*, denota de início que o indivíduo soberano não se coloca fora de toda moral, mas sim que ele a eleva a outro registro, isto é, não deixa de valorar, mas o faz como forte. De fato, o passo derradeiro para a passagem de um agente forte à soberania é que este não considere a existência da moral como aquilo que o diminui, mas que se perceba que a existência de valores superiores é um sinal de força, que se configura justamente na oposição de valores que limitam o crescimento, apequenam e amansam o homem<sup>211</sup>. Embora ele sempre se mantenha no interior de uma moral, ao sair da moralidade do costume ele funda a diferença fundamental entre *obedecer* e *ordenar*:

Em antagonismo a uma moral que reduz o homem a animal Nietzsche enfatiza que o homem poderia fazer algo diferente apenas do que obedecer: poderia ordenar (ABM 199). O homem é natural não apenas no sentido de um produto da natureza, mas também no sentido de que ele mesmo é natureza criadora: ‘No homem, *criador* e *criatura* estão reunidos [...] – entenderam essa oposição?’ (ABM 225) (VAN TONGEREN, 2012, p. 120).

A moral de rebanho reduz o homem ao “ser animal” (idem), pois ela o fixa em sua determinação frente àquilo que ele deve obedecer, da mesma forma como ocorre no âmbito da moralidade do costume. Colocar-se para fora desse esquema significa, paradoxalmente, situar as instâncias de ordem e obediência para si mesmo, pois “instinto dominante” é a própria consciência moral. Portanto, o indivíduo se torna livre porque ele não *pode* mais obedecer ao costume, pois as vontades que agem “de si” são mais *fortes* do que as que vêm “de fora”.

210 Richardson (2008, p. 103) argumenta que a própria sensação de liberdade que a moral do rebanho proporciona, por meio de sua formulação do livre-arbítrio, termina por fazer com que o indivíduo se volte contra essa moral, quando, por algum motivo, seus modos de dominação são expostos.

211 Para Van Tongeren (2012, p. 104), até mesmo a pura resistência contra a moral significa uma relação de obediência, com a diferença que o imperativo se torna o negativa da moral vigente.

Naturalmente, como exposto anteriormente a partir da discussão sobre o sujeito, no que se refere ao sentido do exercício de poder da moralidade a distinção entre “exterior” e “interior” possui valor apenas explicativo, uma vez que, tal como Nietzsche escreve na *Gaia Ciência*, a separação entre “homem e mundo” ocorre “tão só pela sublime presunção da palavrinha ‘e’” (GC 346). Desta forma, o questionamento da moral deve ser compreendido como o questionamento *da forma como a moral se faz constituída no sujeito*, tomado aqui em sua pluralidade. Esse fato possibilita interpretar a noção de “liberdade” em outro patamar: “liberdade” como o advento de uma nova hierarquia dos afetos, uma nova reorganização subjetiva.

Nesse sentido, altera-se também a forma de compreender o que significa o *individual*. Uma vez que a “liberdade” é algo que se adquire para consigo mesmo, falar que um novo reposicionamento moral é *individual* pode significar que nele passam a vigorar afetos que representam a diferença daqueles de caráter comum, que singularmente perpassam a todos. Na constituição do sujeito como ser moral, lhe são inscritas, por meios das práticas punitivas ou de outra ordem, modificações em sua organização a ponto de fazer dominantes determinados afetos os quais são parte da moralidade comum, mas que são apropriados e incorporados pelo sujeito. No entanto, há sempre um ponto de resistência a este processo, um resto, que vem a se mostrar quando “de modo aparentemente sacrílego” o espírito “enfurece-se consigo mesmo” e realiza a “inversão das perspectivas e valorações costumeiras” (GM III 12) deixando falar afetos que antes não possuíam voz. A “liberdade” representa um reposicionamento de afetos que, de certo modo, sempre estiveram “por perto”<sup>212</sup>.

É precisamente nesse contexto que a genealogia demonstra seu mais proeminente valor crítico. Por meio de seu efeito, ela retira a moral “dominante” de seu espaço de imunidade e autoevidência e, com isso, desestabiliza o poder nela atuante, o que abre espaço para que outros afetos possam se empoderar e constituir uma nova hierarquia subjetiva. Portanto, a crítica se caracteriza muito mais por um processo de corte, ruptura e destituição da moral vigente do que propriamente a sugestão de uma tábua de valores alternativa. À primeira vista, esse movimento pode parecer uma acentuação do niilismo, no entanto, trata-se de uma das únicas maneiras previstas por Nietzsche para o surgimento de algo mais novo e mais forte:

---

212 É precisamente a partir dessa noção que ganha sentido a célebre frase Nietzscheana do “torna-te quem tu és”.

Quero dizer que também a *inutilização* parcial, a atrofia a degeneração, a perda de sentido e propósito, a morte, em suma, está entre as condições para o verdadeiro *progressus*; o qual sempre aparece em forma de vontade e via de *maior poder*, e é sempre imposto à custa de inúmeros poderes menores. A magnitude de um ‘avanço’, inclusive se *mede* pela massa daquilo que teve de ser sacrificado (GM II 12).

Portanto, pode-se dizer que o principal papel da crítica genealógica em um contexto de construção de subjetividade ocorre pela promoção da capacidade de dizer *não*<sup>213</sup>. Trata-se de um processo de certa forma paradoxal, pois a genealogia nietzscheana é propositiva em sua interpretação como exercício de poder frente a outras, mas o efeito que ela imprime não culmina no assujeitamento e do reclame de obediência de seu interlocutor, como é o caso da moral de rebanho, mas sim em uma espécie de “livramento”, que o permite exercer-se em sua individualidade. Nas palavras de Saar (2007, p. 126), as hipóteses e formulações genealógicas “não são ‘moralizantes’ (*sind ‘nichtmoralisierende’*), pois elas não pressupõem ao crítico um lugar fora do que é criticado”, e ao realizarem a interpretação de como o poder está na fundação de quem se é, elas tornam o sujeito “estranho a si mesmo” o que possibilita novas “formações e deformações” nas constelações de poder. Trata-se de possibilitar a expressão de “vontades fortes” por meio da destituição de “vontades fracas”.

De modo mais concreto, uma das formas de “livramento” se dá com relação à moralização da linguagem. Por meio da utilização de uma forma literária específica<sup>214</sup>, a genealogia é capaz de levar palavras ao “problema *silencioso*” (GM I 5) da moral que, sobretudo em seus estágios mais refinados, precisa sempre manter-se como tal, imersa, seja em tabus ou nas formas tradicionais de uso dos conceitos. Quando se “quebra o silêncio” desse problema, os modos fracos de valoração aos quais Nietzsche se refere são comprometidos, pois se expõe em sua inconsistência, tal como na forma como a faceta falaciosa do livre-arbítrio foi exposta por meio de uma exposição dos modos de linguagem que a perpetuavam<sup>215</sup>.

A intrínseca relação entre moral e linguagem implica também na forma como determinadas constelações de poder se cristalizam por meio da fixação de práticas discursivas, como no exemplo dos processos de “nomeação” por parte dos homens nobres descritos na seção 2 da primeira dissertação. A partir dessa premissa, a alteração nas práticas morais discursivas implica diretamente na mudança global nas formas de relação de poder, portanto,

213 Com essa ideia, Saar (2007, p. 346) finaliza sua obra acerca da crítica genealógica: “*Zu jeder erfolgreichen Genealogie gehört aber jemand, der selbst sagt: so nicht*”.

214 Cf. capítulo 5 deste trabalho.

215 Significativa para este processo seria também a metáfora do martelo, em especial em sua dupla acepção no *Crepúsculo dos Ídolos*: como arma para destruir ideais, mais sobretudo como instrumento para se fazer ouvir o “som oco” da falta de substancialidade dos ídolos.



o advento de hierarquias de poder eminentemente “individuais” significa sua construção por meio da própria narrativa de si mesmo, em outras palavras, significa para o sujeito poder sempre falar de outro modo sobre si em diferente de como ele “foi falado” anteriormente. De certa forma, poder falar de outro modo já é sempre ser de outro modo<sup>216</sup>.

Para poder falar diferente é necessário também ter outros ouvidos, e pode-se dizer que os limites da “liberdade” se estendem até onde é possível deturpar o silêncio da moral. Pode-se escutar a crítica genealógica de diversas formas: como ofensa e ataque irracional àquilo que é indubitavelmente certo; como dogma e palavra a ser repetida, etc. Nesses casos ainda que se possa dizer que não há “força” o suficiente para que se possa levar adiante a própria vida sem uma moral guia que vem “de fora”, mesmo assim deve-se reconhecer que há efeito, uma impressão de algo diferente que possivelmente virá a ressoar de diversas formas em outros momentos. Contudo, há um limite que se impõe para todos, na forma daquilo que nem se chega a escutar e, por isso, pode-se levar a crer que “não existe” (Cf. EH, Por que escrevo tão bons livros, 1). Nesse âmbito se encontram as proposições genealógicas que tratam de elementos tão profundamente inscritos subjetivamente que eles não chegam nunca a ser tocados, o que segundo Richardson (2008, p. 110) representa os limites da “liberdade” possível:

Há um limite para o qual flexíveis e alteráveis são nossos impulsos e hábitos. Nós não seremos capazes de realizar efetivamente o diagnóstico de certos impulsos – eles atuam em nós tão profundamente e penetrantemente que nós não podemos esperar que nos tornemos deles conscientes (*self-aware*). Isso significa que há limites para a liberdade para qual somos capazes.

A moral, enquanto entidade a qual pode claramente ser dimensionada e percebida como elemento externo, é uma forma de poder relativamente mais fácil de por em oposição, como é o caso da distinta e contrastante oposição descrita por Nietzsche entre as posições morais do nobre e do escravo, em um contexto no qual os modos de subjugação se davam majoritariamente por meio da agressão física e do poder de guerra. Todavia, na medida em que vão se criando formas mais “refinadas” de dominação à ciência das constelações de poder se torna cada vez mais difícil de ser percebida. Ainda mais crucial é o fato de que essa crescente invisibilidade é decorrente da também crescente “aproximação” do poder:

---

216 Cf. Saar (2007, p. 28): „Erzähle mir die Geschichte der Genese meines Selbstverständnisses als eine Geschichte der facht auf eine solche Weise, dass ich beim Zuhören so, wie ich glaubte, unwiderruflich sein zu müssen, nicht mehr sein will, und dass ich beim Zuhören auch begreife, dass ich so nicht sein muss“.



talvez possamos admitir que o prazer na crueldade não esteja realmente extinto: apenas necessitaria, pelo fato de agora doer mais a dor, de alguma sublimação e sutilização, isto é, deveria aparecer transposto para o plano imaginativo e psíquico, e ornado de nomes tão inofensivos que não despertassem suspeita nem mesmo na mais delicada e hipócrita consciência (GM II 7).

Por conta disso, reposicionar-se frente ao ideal ascético é o passo mais difícil e menos óbvio no caminho para a soberania, pois se trata de um poder que age a partir de si mesmo, que tem como legislador e legitimador o próprio sujeito<sup>217</sup>. Jamais se pode ser imoralista consigo mesmo, pois *uma* moral pode ser destituída em alguns aspectos, no entanto, pelo próprio fato de que isso representa passar de uma hierarquia subjetiva a outra, compreende-se que sempre se estará no âmbito de *alguma* moral. Para além disso, se a destituição de uma moral significa o advento de uma moral individual, essa mesma moral individual é, por sua vez, ainda mais difícil de ser posta em questão; embora seja talvez plausível lançar a hipótese de que, para Nietzsche, individualidade seja algo a ser afirmado, desde que se coloque a favor do “cultivo da vida” (ABM 4), em outras palavras, desde que possua *valor* para o sujeito.

Por essas razões, a “liberdade” é um conceito em Nietzsche que somente pode ser pensado entre aspas, pois não há a possibilidade de se colocar fora de qualquer instância de obediência, mesmo que o legislador e comandante seja aquele mesmo que obedece. O que é possível é o constante questionamento do *valor* de cada valor moral que se apresenta como dominante, para que possam advir formas de se exercer mais legítimas a si mesmo e, ao cabo, para que o sujeito possa “tornar-se o que é”. Soberania é, portanto, algo que se adquire no tempo, ao longo de um processo que possivelmente diminui a “sensação” de liberdade, que se mostra plena na moral do livre-arbítrio, em decorrência da crescente ciência da inserção em uma moral, em simultaneidade ao crescente não saber acerca daquilo que é mais individual. Para levar adiante esta tarefa, se faz então necessária certa afirmação frente ao *pathos* próprio da vida que, como contraconceito da razão, sempre acarreta em sua inapreensibilidade pelo conhecimento<sup>218</sup>.

Ao fim, cabe ao filósofo a tarefa de ampliar as fronteiras de crítica da moral. Seu exercício depende da tarefa de poder lançar o olhar à cultura e saber diferenciar e distinguir preconceitos e hierarquias, mas que, sobretudo, seja capaz de fazê-lo também em relação a si mesmo, processo para o qual é preciso, além de mais nada, *coragem*:

217 Possivelmente aí reside uma das razões pelas quais as considerações presentes na terceira dissertação foram posteriormente reproblematicadas por Nietzsche nos escritos de 1888, pois a abordagem da questão dos ideais ascéticos, nos diversos âmbitos da cultura, representa o ápice da dificuldade para a tarefa de uma efetiva crítica da moral. Nesse sentido, destaca-se o escrito de *Ecce Homo*, no qual essa questão é abordada em seu ponto mais central, qual seja, em relação ao próprio Nietzsche como filósofo.

218 Sobre isso, cf. Viesenteiner (2013b).

Expresso de modo vivo e evidente: o *sacerdote ascético* serviu, até a época mais recente, como triste e repulsiva lagarta, única forma sob a qual a filosofia podia viver e rastejar... Isto *mudou* realmente? O colorido e perigoso bicho alado, o ‘espírito’ que essa lagarta abrigava, foi afinal despido de seu hábito e solto na luz, graças a um mundo mais ensolarado, mais cálido e luminoso? Existe hoje suficiente coragem, ousadia, confiança, vontade do espírito, vontade de responsabilidade, *liberdade de vontade*, para que de ora em diante o filósofo seja realmente — *possível*? ...(GM III 10).

\*\*\*

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dentre as diversas formas de crítica à moral que Nietzsche opera em sua obra, a que se funda a partir da *Genealogia* é certamente dotada de uma notável singularidade filosófica. Nos escritos anteriores, observa-se a crescente desconfiança com relação às mais distintas formas e funções nas quais se podem identificar a atuação de um modo de valoração. Diante disso, o filósofo passa a acumular argumentos, perspectivas e hipóteses que culminam na redação de uma obra que leva conteúdo e forma da crítica a outros patamares.

A *Genealogia da Moral* se conecta à obra de Nietzsche por uma série de linhas de continuidade e ruptura. Trata-se de um escrito que é signo de uma mesma “*vontade fundamental* de conhecimento” (GM, Prólogo, 2) que o filósofo identifica genealogicamente estar presente em si desde quando, aos 13 anos, atribuiu a Deus a origem do “bem” e do “mal”. Em seu trabalho filosófico, inicia-se com *Humano, demasiado humano* uma investigação mais organizada com relação à esse tema, mas no qual aquilo que há de “original” se mostra justamente nas diferenças para com o pensamento de seu amigo Reé, o qual na *Genealogia* é tomado como receptor de um “não” que se mostra criador, como “impulso” (*Anstoss*) para o que há de singular em Nietzsche.

A partir de *Aurora*, com o advento de seu *Zaratustra* e a escritura da *Gaia Ciência* e de *Para Além de Bem e Mal*, Nietzsche passa a ampliar seu próprio vocabulário filosófico, sobretudo diante da percepção de que na gramática e nos próprios conceitos estão inscritas as mais diversas crenças e preconceitos morais, o que é ainda mais pertinente para a filosofia, que tem na linguagem sua forma de expressão por excelência. Com a criação de conceitos como *sentimento moral*, *semiótica dos afetos* e, em especial, sua *psicologia* (ABM 23), é possível concluir que o esforço de Nietzsche afasta-se gradualmente de tentativas de crítica à moral por meio de sua objeção ao nível dos argumentos, devido à percepção de que se trata de um método que não constitui efetiva objeção nessa seara. De fato, a moralidade possui instâncias tão sutis ao ponto de se poder fazer um tratado sobre sua falta de fundamentação, sem sequer ter sido tocado o problema de sua própria existência, quem dirá de sua *função*.

O grande passo filosófico que Nietzsche realiza para o surgimento de sua genealogia é a passagem da pergunta pelo *valor* em si dos juízos e ações morais, para a pergunta sobre o que eles indicam acerca daqueles que julgam e agem de um ou de outro modo. Portanto, a principal linha de continuidade que se estabelece para com os escritos pré-genealógicos termina na formulação de uma crítica do valor dos valores morais, logo, um procedimento de

distinção e identificação das mais diversas funções as quais eles vieram a tomar ao longo do tempo: “moral como consequência, como sintoma, máscara, tartufice, doença, mal-entendido; mas também moral como causa, medicamento, estimulante, inibição, veneno” (GM, Prólogo, 6).

Contudo, em muitos aspectos a *Genealogia* consiste em um escrito mais “maduro, forte, claro e perfeito” (GM, Prólogo, 2) e, como tal, constitui sua singularidade pela ruptura com formas anteriores de empreendimento e pela introdução e experimentação com novas concepções e novos conceitos. Embora tenha se demonstrado que nos escritos anteriores já estavam presentes muitas das teses que viriam a ser ampliadas em 1887, a partir da interpretação do conceito de interpretação como exercício de vontade de poder (GM II 12) passa a se tornar parte fundamental da crítica da moral a consideração por aquele mesmo que critica, ou seja, passa-se a por em questão a figura mesma do genealogista. Na *Genealogia*, Nietzsche passa a estar mais comprometido com sua filosofia, tanto no que se refere à sua escolha estilística, quanto com relação às questões que advêm quando tacitamente começa-se a revelar qual é a moral de sua própria crítica à moral.

Ao tratar o empreendimento genealógico em sua dimensão de crítica do *valor* do valor, Nietzsche passa a se posicionar tacitamente frente a uma das mais perigosas consequências que uma mera crítica da moral de caráter desconstrutivo pode acarretar: a destituição de todo valor e a acentuação do niilismo. Ao utilizar seu vocabulário distintivo, como as noções de *força* e *fraqueza*, *nobreza* e *vulgaridade*, *grande* e *pequeno*, dentre outros, Nietzsche insere uma sutil avaliação acerca de sua posição avaliativa frente àquilo que ele distingue em sua interpretação genealógica, ele encena sua hierarquia de valores. Portanto, ele não busca insinuar uma espécie de suspensão do juízo de cunho eminentemente ascético em sua genealogia, até porque já está inserida em sua noção de “objetividade” que é preciso sempre estabelecer a *partir de que lugar* fala o genealogista, quais suas perspectivas, pressupostos ou, até mesmo, como Nietzsche expõe no Prólogo, qual “o ‘imperativo categórico’” (GM, Prólogo, 3) que se faz presente em seu empreendimento filosófico.

Ao tomar para si essa noção de “objetividade”, a existência de uma valoração implícita nas proposições de Nietzsche não situa sua genealogia no horizonte das intenções dogmáticas, pois, ao estabelecer de início qual lugar do qual ela parte, são traçados os contextos e as metas de seu efeito, na contramão de qualquer intenção universalizante, traço distintivo de toda moral que se coloca como autoevidente. O gesto polêmico do escrito de 1887 demarca a intenção de se colocar como *uma* interpretação em meio a outras, obviamente sem intenções de se colocar como inofensiva, mas que almeja inserir-se no jogo dos poderes e não dominá-

lo de forma sutil e silenciosa, como em outras configurações morais. Em complemento a isso, o texto genealógico contempla em sua forma o endereçamento a hierarquias subjetivas simbolizadas pela figura do leitor. Como exposto ao longo desta pesquisa, polêmica e hipérbole são traços distintivos dessa obra de Nietzsche que só possuem sentido em sua existência a partir do pressuposto de uma relação com interlocutores; não se trata de um texto que se reduz a si mesmo, e sim de uma escritura que sempre é *para* alguém, seja este um ordinário senhor curioso e temerário, ou o mais erudito leitor filosófico, pouco importa, desde que o texto seja *ouvido*, pois no silêncio ele não existe.

Desta forma, a genealogia de Nietzsche avança em um equilíbrio difícil entre niilismo e dogmatismo, entre a descrença nos valores e sua cega afirmação, entre o relativismo absoluto e a moral dos espaços transcendentais. Para isso, Nietzsche elege, em relação à tradição, novos critérios metodológicos e novos objetivos: suas hipóteses não são regidas pela obtenção do verdadeiro conhecimento; o tempo ao qual se dirige não é o do passado que efetivamente ocorreu, mas o dos supostos acontecimentos que tiveram *efeito*; não lança perspectivas como sujeito uno, mas como pluralidade de afetos, todos capazes de “conhecer”. Estes elementos, aliados a um “inato senso seletivo em questões psicológicas” (GM, Prólogo, 3), fazem com que o problema de Nietzsche se coloque para além da situação de sua filosofia em um espectro moral, o problema do valor se torna para ele uma questão de *saúde*.

Para além de destituir ou afirmar valores, a crítica genealógica toma para si o problema da função desses valores para a vida (cf. GM, Prólogo, 3), o que se pôde observar por meio do modo como Nietzsche aborda temas relativos à construção de subjetividade do homem ocidental: o conceito de sujeito (moderno) passa a ser primariamente rejeitado na primeira dissertação, pois é interpretado como artifício para manutenção de constituições fracas, que se não afirmam a si mesmas, tampouco o fazem com a vida; da mesma forma, a noção de livre-arbítrio é criticada em vista de sua vinculação ao desejo de punir que tem origem na “raiva” e no “prazer em causar mal ao outro” (GM II 4); e, no caso mais limítrofe, toda a construção genealógica realizada nas duas primeiras dissertações culmina na noção de “interiorização” da crueldade e das práticas subversivas, o que se configura como chave interpretativa para a compreensão de toda uma série de consequências e significações dos ideais ascéticos.

Em todos os âmbitos, a crítica genealógica busca diagnosticar, distinguir e, logo, avaliar o *valor* das práticas morais na cultura. Trata-se de uma conclusão que pode levar à proposição de que Nietzsche se colocaria como *médico* da cultura, como aquele que indica aquilo que há

de doente e, por sua vez, recomenda aquilo que haveria de mais forte e mais saudável<sup>219</sup>. Trata-se de uma definição possível, desde que tomada em um registro próprio, em distinta diferença do modo como o sacerdote ascético é compreendido nesse papel na terceira dissertação. A “medicação” do sacerdote ascético, que toma a forma da culpabilização do outro ou de si pela própria doença, termina por se mostrar apenas um entorpecente, pois como “uma simples medicação de afeto, não pode significar uma verdadeira *cura* de doentes no sentido fisiológico; não se poderia sequer afirmar que o instinto de vida teve aí a intenção e a perspectiva de cura” (GM III 16). Talvez, de modo semelhante ao agir sacerdotal, a genealogia também não cura ninguém, mas não pelos mesmos motivos. Se há nela um valor “terapêutico” ele reside no modo como o efeito desconstrutivo da crítica destitui a ação de valores fracos de sua dominância, na tentativa de fazer com que outros hierarquias valorativas possam advir, que possivelmente contemplem a possibilidade de os sujeitos agirem “a partir de si mesmos” (GM II 2), em uma postura afirmativa mais saudável.

O ponto fundamental aqui é o fato de que a crítica se coloca como meio para o advento de novos valores, e não se coloca como suficiente para sustentar normativamente a ação, tal como se fosse um *fim* em si mesma. Além disso, os novos valores que têm sua insurgência viabilizada pela crítica não têm como origem ela mesma, em outras palavras, não é possível abstrair satisfatoriamente um arcabouço moral a partir da forma como a genealogia de Nietzsche é realizada. Trata-se de uma afirmação que pode parecer demasiado radical, uma vez que Nietzsche, como mostrado, denota suas preferências morais por meio de seu vocabulário filosófico. No entanto, trata-se de uma questão que não pode ser simplificada desta forma. Demonstrou-se até aqui, por exemplo, que o indivíduo soberano é um tipo avaliado “positivamente” por Nietzsche, em oposição ao tipo do ressentido que foi alvo das mais severas condenações, contudo, não se pode depreender disso simplesmente uma proposição “deve-se ser como o indivíduo soberano”, e, mesmo que essa proposição seja feita, dela não se retira nada de muito útil para a ação futura. Pouco reside de palpável moralmente na frase “seja forte”, e aquele que “julgar ter compreendido” tal coisa na verdade terá a “refeito como algo à sua [própria] imagem” (EH, Por que escrevo tão bons livros, 1).

Se a genealogia deixa algum resto de moralidade, ele se direciona justamente para o questionamento de si mesmo, pois esse é o caminho de toda crítica da moral: na medida em que ela se direciona para a o *valor* dos valores, ela o faz também com relação àqueles que

---

219 Trata-se de uma definição básica que possui aqui uma função argumentativa específica, mas que pode, não obstante, ser problematizada sob diversos pontos de vista. Sobre esse tema, cf. também Conway (1994) e Van Tongeren (2000).

guiam a si mesma<sup>220</sup>. Neste sentido, a crítica progride em crescente dificuldade, onde o último prospecto é a indeterminação e não a completude. Contudo, essa espécie de movimento contínuo talvez possua sua meta justamente em sua autorreferencialidade, em semelhança ao que Nietzsche apresenta como resultado da autosupressão da *vontade de verdade*:

Depois que a veracidade cristã tirou uma conclusão após outra, tira enfim sua *mais forte conclusão*, aquela *contra* si mesma; mas isso ocorre quando coloca a questão: ‘*que significa toda vontade de verdade?*’... E aqui toco outra vez em meu problema, em nosso problema, meus caros, desconhecidos amigos (— pois ainda não sei de nenhum amigo!): que sentido teria nosso ser, senão o de que em nós essa vontade de verdade toma consciência de si mesma *como problema?*... Nesta gradual consciência de si da vontade de verdade — disso não há dúvida — perecerá doravante a moral: esse grande espetáculo em cem atos reservados para os próximos dois séculos da Europa, o mais terrível, mais discutível e talvez mais auspicioso entre todos os espetáculos... (GM III 27).

Esse problema que se impõe à crítica, na medida em que ela causa efeito, passa a se tornar também um problema para o sujeito que de algum modo põe em questão sua própria hierarquia de valores. No limite desse processo, pouca coisa se apresenta a ele que não possua contiguidade consigo mesmo, um momento ao mesmo tempo terrível, pois insurge uma indeterminação que responsabiliza em grande medida o sujeito por suas ações, mas também auspicioso, pois se apresentam para ele toda sorte de possibilidades, dentre as quais a de “tornar-se quem se é”, coisa que não ocorre quando se é determinado “de fora”. Trata-se, no fundo, de uma aposta a qual deposita no sujeito as esperanças de que, ao se tornar mais “passível de questionamento”, torne-se também mais “*digno* de questionar, e assim mais digno talvez — de *viver?*...” (GM III 9). Diante deste cenário, a crítica à moral de Nietzsche parece, em última instância, afirmar tacitamente ainda outro valor: a indeterminação, ou talvez em outra variante exposta anteriormente, a “liberdade”. A afirmação da condição do homem como “o animal ainda não determinado” (ABM 62), que possivelmente signifique a suspensão de uma intencionalidade geral do viver, ganha expressão em *Ecce Homo* na intrigante e paradoxal formulação de “que alguém se torne o que é pressupõe que não suspeite sequer remotamente o que é (EH, Por que sou tão inteligente, 9).

Portanto, a genealogia como crítica contém em si um Não e um Sim. Seu Não está relacionado ao seu caráter desconstrutivo, o qual surge para destituir e comprometer as hierarquias e os modos de valoração que são “indícios de miséria, empobrecimento e degeneração da vida” (GM, Prólogo, 3), e como tal, age como um “livramento”, retirando de

---

220 Cf. Stegmaier (1994, p. 64).

cena aquilo que há de “fraco” para que novas constelações de força venham a surgir. Nesse sentido apresenta-se seu Sim como abertura para a transvaloração e para a criação de valores. Todavia, esse Sim insurge da crítica apenas em sua possibilidade, para que ele se efetive cada leitor tem de tomá-lo para si. Nietzsche, por sua vez, vislumbra em sua perspectiva um prospecto promissor para aqueles que puderem atravessar o questionamento da moral de forma séria, qual seja, a de poder levar a vida na jovialidade:

A mim me parece, muito ao contrário, que não existem coisas que mais *compensem* serem levadas a sério; sua recompensa está, por exemplo, em que talvez se possa um dia levá-las *na brincadeira*, na jovialidade. Pois a jovialidade, ou, para dizê-lo com a minha linguagem, a *gaia ciência*, é uma recompensa: um pagamento por uma longa, valente, laboriosa e subterrânea seriedade, uma tal que, admito, não é para todos. No dia, porém, em que com todo o coração dissermos: ‘avante! também a nossa velha moral é coisa de *comédia*!’ — teremos descoberto novas intrigas e possibilidades para o drama dionisíaco do ‘Destino da Alma’; e ele saberá utilizá-las, disso podemos ter certeza, ele, o grande, velho, eterno poeta-comediógrafo da nossa existência!... (GM, Prólogo, 7).

\*\*\*



**OBRAS DE NIETZSCHE CONSULTADAS**

NIETZSCHE, Friedrich W. **A Gaia Ciência**. (Trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. **Além do bem e do mal**: prelúdio a uma filosofia do futuro. (Trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia de Bolso, 2005.

\_\_\_\_\_. **Aurora**: reflexões sobre os preconceitos morais. (Trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. **Crepúsculo dos Ídolos**: ou como se filosofa com o martelo. (Trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. **Ecce Homo**: Como alguém se torna o que é. (Trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. **Genealogia da moral**: um escrito polêmico. (Trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia de Bolso, 2010.

\_\_\_\_\_. **Humano, Demasiado Humano**. Um livro para espíritos livres. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_. **Humano, Demasiado Humano II**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. **Obras incompletas**. In: Os Pensadores. (Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho). São Paulo: Nova Cultural, 1999.

## REFERÊNCIAS

- ANDRESEN, J. Nietzsche's conception of value: a story of three errors. **Nietzsche-Studien**, v. 38, n. 1, p. 207–228, 2009.
- ARALDI, C. L. Nietzsche como crítico da moral. **Dissertatio**, v. 27–28, p. 33–51, 2008.
- BARTHES, R. **O grau zero da escritura**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- BROBJER, T. H. Nietzsche's Private Library. **Journal of the History of Ideas**, v. 58, n. 4, p. 663–693, 1997.
- \_\_\_\_\_. Nietzsche's relation to historical methods and nineteenth century historiography. **History and Theory**, v. 46, n. 2, p. 155–179, 2007.
- \_\_\_\_\_. **Nietzsche's philosophical context: an intellectual biography**. Urbana?Chicago: University of Illinois Press, 2008.
- BRUSOTTI, M. Wille zum Nichts, Ressentiment, Hypnose. "Aktiv" und "Reaktiv" in Nietzsches Genealogie der Moral. **Nietzsche-Studien**, v. 30, n. 1, p. 107–132, 2001.
- CAMPIONI, G. „Wohin man reisen muss. Über nietzsches aphorismus 223 aus vermischte meinungen und sprüche. **Nietzsche-Studien**, v. 16, n. 1, p. 209–226, 1987.
- CONSTÂNCIO, J. On consciousness: Nietzsche's departure from Schopenhauer. **Nietzsche-Studien**, v. 40, n. 1, p. 1–42, 2011.
- CONWAY, D. W. Genealogy and Critical Method. In: R. Schacht (Org.); **Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's on the Genealogy of Morals**. p.318–331, 1994. Berkeley: University of California Press.
- CORRÊA, F. S. O processo de hominização: Freud interpretando Nietzsche. **Revista de Filosofia**, v. 17, n. 20, p. 85–98, 2005.
- CURRIE, M. **The Unexpected: Narrative Temporality and the Philosophy of Surprise**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.
- GÖDDE, G. Perspektiven des Umbewussten im Rahmen des Freud-Nietzsche Diskurses. In: J. Georg-Lauer; C. Zittel (Orgs.); **Nietzsches Philosophie des Umbewussten**. p.49–70, 2012. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- HEIDEGGER, M. A época das imagens de mundo. In: P. R. Schneider (Org.); **O outro pensar**. p.182s, 2005. Ijuí: Ed. Unijuí.
- HEIT, H. Nietzsche über Wissenschaft, Metaphysik und Perpektivismus. **Nietzsche-Studien**, v. 39, n. 1, p. 628–638, 2010.
- HILLARD, D. History as a dual process: Nietzsche on exchange and power. **Nietzsche-Studien**, v. 31, n. 1, p. 40–56, 2002.

ITAPARICA, A. L. M. Nietzsche e Paul Rée: O projeto de naturalização da moral em Humano, Demasiado Humano. **Dissertatio**, v. 38, p. 57–77, 2013.

JENKINS, S. Morality, Agency, and Freedom in Nietzsche's Genealogy of Morals. **History of Philosophy Quarterly**, v. 20, n. 1, p. 61–80, 2003.

JENSEN, A. K. From Natural History to Genealogy. In: A. Pichler; M. A. Born (Orgs.); **Texturen des Denkens: Nietzsches Inszenierung der Philosophie in "Jenseits von Gut Und Böse"**. p.189–204, 2013. Berlin/Boston: De Gruyter.

LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LEITER, B. **Nietzsche on morality**. London: Routledge, 2002.

MARQUES, A. Mapeando o sujeito em Nietzsche: a distinção entre o Ich e o Selbst. **Cadernos Nietzsche**, v. 32, p. 263–279, 2013.

MILLGRAM, E. Who was Nietzsche's Genealogist? **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 75, n. 1, p. 92–110, 2007.

MÜLLER, E. Zwischen Genealogie und Autogenealogie. Zur philosophischen Selbstdarstellung im Spätwerk Nietzsches. **Sofia**, v. 4, n. 1, p. 17–38, 2015.

NEHAMAS, A. **Nietzsche: Life as Literature**. 11th ed. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

OWEN, D. **Nietzsche, politics and modernity: a critique of liberal reason**. Londres: Sage, 1995.

\_\_\_\_\_. Nietzsche, Re-evaluation and the Turn to Genealogy. **European Journal of Philosophy**, v. 11, n. 3, p. 249–272, 2003.

PASCHOAL, A. E. O procedimento genealógico de Nietzsche. **Diálogo Educacional**, v. 1, n. 2, p. 1–21, 2000.

\_\_\_\_\_. Genealogia, crítica e valores: uma correlação entre fins e meios. **Sofia**, v. 3, n. 2, p. 127–141, 2014.

\_\_\_\_\_. Autogenealogia: acerca do "tornar-se o que se é". **Dissertatio**, v. 42, p. 27–44, 2015.

PIAZZESI, C. Die soziale Verinnerlichung von Machtverhältnissen. Über die produktiven Aspekte der Selbstdisziplinierung und der Affektkontrolle bei Nietzsche und Elias. In: F. Günther; A. Holzer; E. Müller (Orgs.); **Zur Genealogie des Zivilisationsprozesses: Friedrich Nietzsche und Norbert Elias**. p.193–216, 2011. Berlin/New York: Walter de Gruyter.

RICHARDSON, J. Nietzsche's Problem of the Past. In: M. Dries (Org.); **Nietzsche on Time and History**, 2008. Berlin/New York: Walter de Gruyter.

\_\_\_\_\_. Nietzsche's Psychology. In: H. Heit; G. Abel; M. Brusotti (Orgs.); **Nietzsches Wissenschaftsphilosophie**. p.311–328, 2011. Berlin/New York: Walter de Gruyter.

SAAR, M. Genealogy and Subjectivity. **European Journal of Philosophy**, v. 10, n. 2, p. 231–245, 2002.

\_\_\_\_\_. **Genealogie als Kritik: Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault**. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2007.

SCHRIFT, A. D. Between Perspectivism and Philology: Genealogy as Hermeneutic. **Nietzsche-Studien**, v. 16, n. 1, p. 91–111, 1987.

SIMON, J. Sprache und Sprachkritik bei Nietzsche. In: M. Lutz-Bachmann (Org.); **Über Friedrich Nietzsche: eine Einführung in seine Philosophie**. p.65–97, 1985. Frankfurt: J. Knecht.

STEGMAIER, W. Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit. **Nietzsche-Studien**, v. 14, n. 1, p. 69–95, 1985.

\_\_\_\_\_. **Nietzsches Genealogie der Moral**. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1994.

\_\_\_\_\_. As esperanças de Nietzsche em relação à filosofia e à atualidade. **SOFIA**, v. 3, n. 2, p. 102–126, 2014.

STINGELIN, M. Historie als “Versuch das heraklitische Werden [...] in Zeichen abzukürzen”. **Nietzsche-Studien**, v. 22, n. 1, p. 28–41, 1993.

VAN TONGEREN, P. **Reinterpreting modern culture: an introduction to Friedrich Nietzsche’s philosophy**. West Lafayette: Purdue University Press, 2000.

\_\_\_\_\_. **A moral da crítica de Nietzsche à moral: estudo sobre Para Além de Bem e Mal**. Curitiba: Editora Champagnat, 2012.

VAN TONGEREN, P.; SCHANK, G.; SIEMENS, H. (ORGS.). **Nietzsche-Wörterbuch Band 1**. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2004.

VIESENTEINER, J. L. A Leitura nietzscheana de Emerson sobre a história e seus desdobramentos na “Genealogia da Moral”. In: A. E. Paschoal; W. A. Frezzatti Jr. (Orgs.); **120 anos de Para a Genealogia da Moral**. p.129–145, 2008. Ijuí: Ed. Unijuí.

\_\_\_\_\_. Erlebnis (vivência): autobiografia ou autogenealogia? Sobre a “crítica da ‘razão da minha vida’” em Nietzsche. **Estudos Nietzsche**, v. 1, n. 2, p. 327–353, 2010.

\_\_\_\_\_. Nietzsche e o projeto crítico de superação da compreensibilidade. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, v. 32, p. 297–318, 2013.

\_\_\_\_\_. Sobre o significado de uma genealogia de si no livro Aurora de Nietzsche. **Philosophica**, v. 45, p. 39–55, 2015a.

\_\_\_\_\_. Estrutura formal e semântica do argumento autogenealógico em Nietzsche in Nietzsche. **Cadernos de Filosofia Alemã**, v. 20, n. 2, p. 105–119, 2015b.

\_\_\_\_\_. Autogenealogia e reinvidicação de objetividade moral em Nietzsche. **Philósophos**, v. 21, n. 2, p. 127–159, 2016.

**WHITE, H. Auch Klio dichtet, oder, Die Fiktion des Faktischen: Studien zur Tropologie des historischen Diskurses.** Stuttgart: Klett-Cotta, 1986.

**ZITTEL, C. Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches Also sprach Zarathustra.** Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000.